

# **BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ între istorie și istoriografie**

**Remus Câmpean**

## **CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE**

Rar se întâmplă în istoriografie ca un grup de specialiști având, cel puțin teoretic, interese comune (în speță istoricii de religie greco-catolică) să se manifeste atât de inconsecvent față de obiectul principal al analizei lor (în cazul de față Unirea religioasă a românilor cu Biserica Romei). Dacă cercetătorii ortodocși ai transferului confesional al românilor ardeleni de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-au dovedit a fi mult mai constanți în argumentațiile lor critice (de multe ori această constanță conducând chiar înspre o agasantă uniformitate a analizelor și înspre inutile sau plicticoase reluări), cei uniți nu au reușit să contureze un front spiritual comun, fundamentat pe concluzii ferme, care să pună în lumină aceeași opinie asupra actului istoric din anii 1697-1700. Diversitatea punctelor lor de vedere s-a etalat pe un palier extrem de larg, mergând de la contestarea totală a valabilității documentelor ce marcau nașterea noii opțiuni religioase din Transilvania (o atitudine ciudată, totuși, dacă e prezentă în demonstrațiile unor greco-catolici), până la susținerea fanatică și mai presus de orice argumentație științifică a îndreptățirii deciziei lui Atanasie Anghel și a clerului său superior.

Care sunt însă cauzele care au generat amplele oscilații ale punctelor de vedere asupra Unirii religioase consemnate de scrisul istoric greco-catolic? Este foarte dificil de dat un răspuns complet la această întrebare, dar se poate întrezări o anume conjunctură politică, socială și culturală care a favorizat o oarecare superficialitate și inconstanță a cercetărilor.

Mediul din jurul Bisericii Române Unite a fost rareori calm și propice studiilor profunde și tihnite. Istoricii și teologii greco-catolici au fost nevoiți mai mereu să răspundă atacurilor ortodoxe, să justifice în scrierile lor temeinicia actului din anii 1697-1700 și să explice în mod repetat geneza lui. Astfel, aproape tot timpul, autorii uniți s-au aflat într-o stare de alertă și într-o postură defensivă, neavând răgazul de a schița programe bine gândite și de durată privind valorificarea sistematică a materialului documentar referitor la problemele confesionale românești din Ardeal de la debutul veacului al XVIII-lea. Din acest motiv, marea majoritate a

lucrărilor lor are un caracter polemic, reflectând o evidentă incapacitate de a face abstracție de acidele elaborate ortodoxe.

Din nefericire, Biserica Română Unită, într-o bună parte a existenței ei, a purtat în încărcătura-i spirituală, conștient sau nu, un împovărător sentiment de înstrăinare. În pofida contribuției lor majore la evoluția societății românești din Transilvania, cu deosebire în epocile premodernă și modernă, uniții au fost marcați (așa cum reiese din scrierile lor) de ideea apăsătoare și aproape obsesivă că ceilalți români se delimitează de ei, considerându-i un corp aparte în angrenajul social. În fața valului de suspiciune, în continuă creștere pe parcursul secolului al XIX-lea și apoi după înfăptuirea României Mari, autorii greco-catolici au avut reacții ciudate: unii (mai ales dintre cei cărora soarta le-a hărăzit să petreacă ani mulți în spațiul extracarpatic) au ajuns chiar la „trădarea cauzei”, contestând cu vehemență, datorită împrejurărilor vieții, îndreptățirea Unirii religioase, alții (cu deosebire cei a căror existență se leagă în întregime de mediile episcopale și școlare greco-catolice) au pus în lumină doar binefacerile transferului confesional, prezentând acest act istoric dintr-o perspectivă idealizată și, în sfârșit, doar câțiva (foarte puțini) au reușit să treacă peste orice complexe și resentimente, distanțându-se de polemică și dând dovadă de obiectivitate în lucrările lor.

În prezenta trecere în revistă a realizărilor și eșecurilor istoriografiei greco-catolice în ceea ce privește analiza Unirii religioase se va avea în vedere (din lipsă de spațiu) mai cu seamă perioada cuprinsă între jumătatea secolului al XIX-lea și zilele noastre. Acest interval de timp pare a fi mai interesant, pentru că include atât cele mai spectaculoase „trădări” și momentele de vârf ale polemicii cu autorii ortodocși, cât și activitatea din anii interdicției și din primul deceniu de după reînființarea oficială a Bisericii Unite.

Am demarat deci analiza noastră de la semnalele incipiente ale disputelor interconfesionale românești, care s-au evidențiat deja de pe la jumătatea veacului al XIX-lea, chiar dacă ele nu au avut consistență istoriografică, s-au manifestat cu precădere în presa vremii și pot fi considerate ca superficiale. Sperăm că demersul istoriografic de față va fi unul util pentru toți specialiștii interesați de evoluția și de stadiul actual al scrisului istoric greco-catolic.

## CAPITOLUL I

# GENERAȚIA PAȘOPTISTĂ ÎNTRE NAȚIONALISM, ANTICONFESIONALISM ȘI OBIECTIVITATE

## I.1. Simion Bărnuțiu

În general, generația pașoptistă, dominată în plan ideologic de mitul solidarității etnice, a blocat tentativele de partizanat religios, considerându-le extrem de dăunătoare cauzei politice naționale. De aceea, chiar dacă unor reprezentanți de frunte ai revoluției românești din Transilvania, care au activat ulterior în spațiul extracarpatic, li s-au adus, în anumite situații, nedrepte acuze legate de credința lor romană și de școlile catolice absolvite (ajungându-se chiar până la obstacularea câtorva cariere promițătoare), ei au preferat să nu alimenteze suspiciunile ortodocșilor și să nu exacerbeze meritele de netăgăduit ale Bisericii Unite în evoluția societății noastre, promovând, din aceleași rațiuni conciliatoriste, un discurs mai degrabă laic și, pe alocuri, antiecleziastic.

Un exemplu de abordare laică a începuturilor Unirii religioase și de interpretare a fenomenului din perspectivă națională este materialul lui Simion Bărnuțiu, intitulat *Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului*, trimis spre publicare, în 22 decembrie 1842, lui Bariț și care a și apărut, într-o formă trunchiată, în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*<sup>1</sup>. Redactând acest articol, autorul a fost impulsionat nu numai de gândul că aplecându-se cu maximă exigență asupra trecutului propriei confesiuni va oferi uniților și ortodocșilor un model de antibigotism, determinându-i astfel să treacă peste barierele credinței, în interesul solidarității etnice, ci și de profundele sale nemulțumiri față de cele petrecute atunci la Blaj, cărora le-a dat viață prin intermediul amintitei incursiuni în istoria bisericească a

<sup>1</sup> Publicat în edițiile din 25 ianuarie și 1 februarie 1843 ale acestui periodic și reluat de Ioan Chindriș în lucrarea sa *Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională și integrare europeană*, Cluj-Napoca, 1998, p.62-68

românilor. Nu întâmplător, expunerea *Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului* a constituit motivul adevărat al cunoscutului său conflict cu episcopul Lemeni<sup>2</sup>.

Întreprinderea publicistică a lui Bărnăuțiu revendica reluarea tradiției convocării sinoadelor anuale în Biserica Unită, pe care autorul, acaparând de atmosfera prerevoluționară din Transilvania, le vedea capabile să-și asume rolul unor adevărate adunări naționale, menite a marca viguros traseul emancipării politice a românilor. Formulând un asemenea deziderat, Bărnăuțiu a recurs la argumentele trecutului, așa cum puteau fi ele extrase din istoriile lui Petru Maior, cu deosebire din *Istoria bisericii românilor*. Desigur, din punctul de vedere al prezentei analize, nu interesează demonstrația autorului în ansamblul ei, impregnată de tehnici și artificii retorice, ci numai considerațiile referitoare la Unirea religioasă.

Conform articolului *Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului*, momentul aderării „toleraților” la Biserica Romei delimita istoria ecleziastică medievală și modernă a „valahilor” din principatul ardelean în două etape mari, și anume etapa persecuțiilor calvine și cea a tutelei „latine”. Prima se definea ca perioadă a ofensivei înverșunate a autorităților împotriva datinilor și „legilor” răsăritene, nu lipsită de anumite momente de acalmie (vezi, de pildă, hotărârea lui Gheorghe Rákóczi I de a-i permite păstorului „grec” Simion Ștefan menținerea rânduielii sinoadelor anuale, chiar dacă desfășurarea lor era supravegheată de către superintendent), iar cea de-a doua, ca răstimp al instaurării treptate, prin intermediul iezuiților, a perfidei dictaturi romano-catolice în biserica românească, strategie care a condus tot înspre demolarea tradițiilor credinței orientale<sup>3</sup>. Chiar dacă, în a doua etapă, controlul asupra ierarhiei răsăritene nu s-a exercitat prin structurile politice ale provinciei și nu a avut decât rareori accente violente, ci a fost lăsat pe seama unei singure persoane, teologul, aceasta nu însemna că preoții „valahi” au dobândit o mai mare libertate de mișcare. În fapt, susținea Bărnăuțiu, consilierul „latin” al episcopului unit, deși era singur, reprezenta glasul întregii „cete iezuitice” și se bucura de toată puterea de care avea nevoie, așa încât, prin catolicizare, etnia majoritară nu a obținut altceva decât un jug la fel de rușinos ca și cel protestant.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.38

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.63

În pofida tonului virulent, autorul recunoștea că nu Unirea religioasă în sine a fost vinovată pentru să s-a ajuns într-o asemenea situație tragică. Acceptând transferul confesional, „protopopii cei bătrâni, de la începuturile greco-catolicismului” și-au propus obiective mărețe, precum ruperea lanțurilor limbii slavone și ale calvinismului. Ca să le împlinească, ei nu și-au sacrificat însă ritul și istoria (s-au unit în credință, dar nu și în „lege”, scria Bărnăuțiu), s-au împotrivit cu curaj „sumeției iezuitului vighitoriu” și nu s-au „îndatorat” decât în cele patru puncte florentine, dorind, totodată, ca dreptul canonic sau pravila bisericii lor „să aibă întotdeauna putere, să se învețe în școală și după ea să se țină judecățile”<sup>4</sup>. În optica autorului, într-o asemenea formă, asumarea catolicismului dobânda atribuțiile unui gest istoric binefăcător și exemplar pentru interesele nației.

Drama a început, considera Bărnăuțiu, atunci când s-a făcut mănăstirea din Blaj și călugării ei s-au așezat lângă episcop, ca „închipuitori” ai unui Capitlu ce încă nu exista, distrugând tradiția soborului anual al celor 12 protopopi-jurați, care ar fi trebuit să apere drepturile vechi și noi ale diecezei. Respectivii monahi erau purtători ai „legii grecești” doar cu numele, deoarece cei mai mulți aveau inimi de iezuiți, se străduiau să stingă în sufletul clerului unit dragostea pentru datini și inoculau în mințile ierarhilor răsăriteni idei ostile libertății ecleziastice. Astfel strecurându-se duhul iezuiților în biserica românească, s-a surpat temelia obiceiurilor moștenite din străbuni și a dispărut inclusiv rânduiala sinoadelor anuale<sup>5</sup>.

E încă o dată de remarcat faptul că articolul nu ataca Unirea religioasă și nici nu îi contesta temeiurile, ci îi evalua cu amărăciune neașteptatele consecințele dezavantajoase, aceasta și sub imperiul indignării greu de ascuns pe care autorul o resimțea față de nesănătoasele inerții, ambiții, intrigi și temeri care dominau mediul de atunci al Blajului. Oricum, Bărnăuțiu nu intenționa, în pofida modului pătimaș de abordare a problematicii, să lezeze în vreun fel simțămintele greco-catolicilor. Din ce în ce mai dominat de un spirit laic, el a sesizat cu obiectivitate că nu chestiunile confesionale ar trebui să fie prioritare în conștiința neamului și că s-ar impune ca românii să nu mai confunde nici credința și nici ritul cu spiritul național. În acest sens, în articolul *Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului* se susținea că „religia dimpreună cu disputele teologilor nu trebuie amestecate niciodată cu naționalitatea: alta e naționalitate sau nație

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.67

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.65

sau neam și alta va să zică religie sau lege sau credință. Mulți însă nu vor să știe nimic de astfel de deosebiri”<sup>6</sup>.

Pasajul de mai sus exprima cât se poate de limpede viziunea pragmatică a lui Bărnăuțiu asupra locului bisericii în societatea românească modernă. Același pragmatism i-a insuflat și convingerea că Unirea religioasă va redeștepta speranțele care se legaseră de momentul înfăptuirii ei numai atunci când va reuși să rupă legăturile cu catolicismul unguresc. Până la concretizarea unui asemenea deziderat, scria el, luminile trecutului rămăneau mascate de umbrele prezentului, iar meritele istorice ale transferului confesional se cuveneau a fi confirmate prin angajarea plenară a Bisericii Unite în acțiunile naționale prioritare ale epocii. Era un mod oarecum cinic de a negocia și instrumentaliza politic istoria ecleziastică și ca și cum aceasta nu ar fi fost de ajuns, Bărnăuțiu a devenit, în anii revoluției, și mai aspru față de începuturile catolicizării românilor. Asta pentru că de acum se impunea mobilizarea poporului și nu mai era loc pentru atitudini de partizanat confesional.

Nicăieri nu apare mai fervent exprimat dezideratul pactului religios dintre români și români decât în memorabila cuvântare blăjeană a lui Bărnăuțiu din 2/14 mai 1848<sup>7</sup>. Într-un moment în care unitatea etnică devenise o prioritate absolută, el nu a ezitat a pune într-o lumină excesiv de critică actul aderării „toleraților” la Biserica Romei, interpretându-l numai din perspectiva dezavantajoasă a nedreptelor relații istorice româno-maghiare. Era o concesie maximă din partea unui greco-catolic animat de intenția sinceră și generoasă de apropiere față de frații săi ortodocși. Recunoscând fără nici o rețineră scăderile bisericii sale, Bărnăuțiu nădăjduia, ca mai demult, că și conașionalii săi de confesiune „greacă” vor proceda la fel și că, reevaluându-și atitudinea, ei vor reuși să treacă cu inima deschisă peste diferențele religioase, în interesul atingerii obiectivelor revoluționare. Vehemența sa nu era totuși împinsă nici acum până la absurd, adică până la contestarea temeiurilor istorice ale catolicismului românesc. În acest sens, opțiunea „valahilor” pentru Biserica Romei i se părea pe deplin justificată, după îndelungata perioadă a

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.63, notă de subsol nenumerotată.

<sup>7</sup> Vezi *Discursul lui Bărnăuțiu din 2/14 mai despre relațiile Românilor cu Ungurii și despre libertatea națională*, în Alexandru Papiu-Ilarian, *Istori’a Românilor din Daci’a Superiore*, Ediția a II-a, vol.II, Viena, 1852, p.307-363

presiunilor și persecuțiilor calvine, manifestate până în timpul episcopului Teofil și care au avut drept consecințe subjugarea clerului „tolerat”, cumplita lui umilire, erodarea și scindarea nobilimii românești și, nu în ultimul rând, maghiarizarea ei substanțială.

Odată cu schimbarea regimului politic, spunea Bărnăuțiu, ungurii catolici – cu un statut șubrezit prin măsurile principilor protestanți și grăbiți să-și restaureze statutul – i-au îndemnat pe români să facă pasul transferului confesional, iar aceștia din urmă, siliți de starea lor înjositoare, au acceptat propunerea, ferm convinși că se unesc cu Biserica Romei, nu cu maghiarii<sup>8</sup>. Cu abilitate și mult har oratoric, Bărnăuțiu a pus pe seama ungurilor întreaga serie a dezavantajelor pe care Unirea religioasă le-a atras după sine. Conform demonstrației sale, arhiepiscopia Strigoniului a deturnat catolicizarea „toleraților” în favoarea Stării nobiliare și tot ea a subjugat biserica răsăriteană din Transilvania. Cu perfidie, Strigoniul a implantat Unirea în sufletele majoritarilor și în mintea suveranului, a cultivat-o prin iezuiți și tot prin iezuiți a smuls-o din inimile unei părți a românilor și poate o va smulge și din inimile celeilalte părți, dacă nu va renunța la protectorat și la supremație.

Discursul se derula apoi în același ton antimaghiar. Se arăta că, sub protectoratul primatului Ungariei, iezuiții au fabricat diplome false și că, sub aceeași oblăduire, s-au obținut diplome de la Curte și bule de la Sfântul Scaun, care au oficializat noua dominație ecleziastică asupra clerului și credincioșilor „valahi”, constrânși să accepte decăderea mitropoliei lor la statutul de simplă episcopie de Făgăraș. Se sublinia faptul că numai bunul simț al preoților noștri – care nu au luat în seamă dispozițiile sosite de la Viena și de la Roma și au continuat să-l pomenească tot pe mitropolit în slujbele lor, ca și înainte de transferul confesional – a apărat ființa și demnitatea bisericii românești, ca să nu apună în întregime. Cine altcineva decât arhiepiscopia de la Strigoniul, se întreba retoric Bărnăuțiu, a deteriorat relațiile românilor cu papalitatea, intervenind cu fiecare prilej pentru subjugarea lor, deși Sfântul Scaun nu avea nici un interes să mențină o atare stare de fapt<sup>9</sup>.

În treacăt, mai curând cu îngăduință decât cu fermitate, utilizând frecvent formularea „să zicem că”, oratorul trece în revistă și câteva binefaceri ale Unirii religioase: îmbunătățirea stării sociale și materiale a

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> *Ibidem*

clerului, privilegiile dobândite de ierarhia „greacă”, accesul la studii, apariția și dezvoltarea școlilor Blajului, puternice focare de cultură națională, stimularea și propagarea rapidă a ideii originilor latine, cultivarea virtuților străbune, redeșteptarea „toleraților” după profundul și îndelungatul leșin indus de regimul calvin etc. Pentru a nu părea însă un prea zelos apărător al propriei credințe, atitudine care nu corespundea gravității momentului, Bărnăuțiu a adăugat grabnic aspectelor pozitive și părțile vulnerabile ale transferului confesional: supravegherea sinoadelor de către teologul iezuit (apreciat forțat, prin atribuțiile sale, ca un gen de nou superintendent al bisericii românești), tentativele episcopului „latin” al Transilvaniei de a-l transforma pe vlădică în vicar al său pentru „valahi”, decăderea mitropolitului „grec” la rangul de sufragane al Strigoniului, reinstituirea treptată dar perseverentă a jugului unguresc asupra clerului și credincioșilor de rit răsăritean, reapariția servilismului în comportamentul preoților uniți, dublat de o dăunătoare și nemotivată îngâmfare a lor față de ortodocși, insinuarea unui spirit necurat, proiezuit, la Blaj, care i-a cuprins întâi pe călugări și apoi s-a strecurat și printre preoți, într-o asemenea măsură încât episcopia, Capitlul, protopopii și vicarii au ajuns aproape cu toții să lucreze pentru rușinoasa tutelă „latină” ș.a.<sup>10</sup>

Necruțător în afirmații, Bărnăuțiu considera că, odată cu Unirea religioasă, între cei de același neam s-a infiltrat o ură înverșunată – care timp de 80 de ani a alimentat dezbinarea și luptele fratricide – și preciza că soarta ortodocșilor, rămași fără păstor, a fost mult mai vitregă, deoarece ei au căzut sub dominația la fel de interesată a ierarhiei sârbești. În fond, concluziona oratorul, în pofida riscurilor asumate prin transferul confesional, parohii nu și-au ameliorat spectaculos starea materială și socială, ci s-au transformat într-un fel de notari sătești, însărcinați cu redactarea și înaintarea plângerilor românești formulate împotriva abuzurilor nobilimii și ale Dietei. Netrăgând învățămintele necesare din unirea cu maghiarii calvini, românii au căzut în capcana asocierii cu ungurii catolici. Procedând așa, ei nu au muiat inimile Stărilor, după cum speraseră, și nici nu au reușit să stăvilească nedreptățile politice și sociale revărsate în continuare din abundență asupra lor<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*<sup>11</sup> *Ibidem*

Cu măiestrie, Bărnăuțiu și-a condus discursul înspre constatările și sentințele dorite de auditoriu: unirea nu au fost decât niște lanțuri în care maghiarii i-au prins pe „tolerați”, niște „furii” cu care i-au încăierat și niște spaima cu care i-au înfricoșat. De aceea, națiunea trebuie să jure că în viitor nu va mai permite nici iezuiților, nici călugărilor sârbi, nici misionarilor Strigoniului și nici agenților străini (chiar dacă poartă veșminte de preoți sau de episcopi români) să-i tulbure pacea și înțelegerea<sup>12</sup>.

E poate chiar de admirat dibăcia și eficiența cu care Bărnăuțiu a transformat un fapt istoric de anvergură precum catolicizarea românilor ardeleni într-un argument consistent al respingerii proiectului maghiar de anexare a Transilvaniei la Ungaria. De altfel, în încheierea considerațiilor referitoare la transferul confesional al „toleraților”, integrate în ampla sa cuvântare, el se interoga, din nou retoric și oarecum contrariat: „...dacă Uniunea cea sacră a produs atâtea nedreptăți, ce se poate aștepta de la uniunea profană care se urzește acum ?”<sup>13</sup>

Realizând, într-un final, că s-a manifestat mult prea sever față de propria confesiune, oratorul și-a domolit elanul critic și scuzându-se în fața teologilor pentru imperfecțiunile dogmatice și istorice ale expunerii sale, a menționat că solidaritatea națională nu se cuvenea a fi interpretată ca unitate religioasă. El sublinia că a îndemnat la o mobilizare etnică, nu confesională, deoarece important era nu ca poporul să devină în întregime ortodox sau catolic, ci ca să-și câștige libertatea, care implica și respectarea dreptului cetățenilor de a opta în planul credinței. În optica sa, nimic nu părea mai dăunător pentru pacea nației și pentru împlinirea idealurilor comune decât prozelitismul. În ceea ce privea orientările spirituale, adăuga Bărnăuțiu, era just ca ele să fie lăsate pe seama sufletelor și a comunităților. Renunțându-se la promovarea aberantă a unității religioase românești – un principiu situat în opoziție cu toate confesiunile – se putea consolida, în fapt, mult dorita unitate națională. Oricum, avertiza oratorul, cauza poporului nu trebuia să fie gestionată numai de episcopi, ci de toate elitele etniei majoritare<sup>14</sup>.

E lesne de observat, chiar și pentru un cititor mai puțin avizat, că discursul lui Bărnăuțiu poartă amprenta unei subiectivități excesive, fiind redactat sub presiunea gravei conjuncturi politice din Transilvania anului

<sup>12</sup> *Ibidem*<sup>13</sup> *Ibidem*<sup>14</sup> *Ibidem*

1848. Autorul nu și-a propus să restaureze fidel complexul fenomen al Unirii religioase (de altfel, într-un discurs revoluționar, o întreprindere de acest gen nici nu și-ar fi găsit locul), ci a folosit tematica transferului confesional pentru a atenua anumite reticente și sensibilități, care ar fi pus în pericol mobilizarea împotriva marelui inamic al populației majoritare, Stările maghiare<sup>15</sup>. Desigur, e de discutat, din punctul de vedere al greco-catolicilor, corectitudinea unui asemenea demers, dar fără îndoială că, dintr-o perspectivă națională, el era de maximă necesitate și utilitate în momentul respectiv. Ca și alți uniți pe care împrejurările revoluției pașoptiste transilvănene i-au situat în fruntea maselor, și Bănuțiu era cu siguranță conștient că transferul confesional inițiat în anii 1697-1701 nu se reduce la consecințele lui dezavantajoase reliefate de relațiile cu catolicismul maghiar și de lipsa de abilitate a unor lideri ai clerului blăjean. Insistând însă atunci asupra meritelor istorice ale propriei biserici, el ar fi alimentat rezervele ortodocșilor și ar fi periclitat cel mai scump ideal, libertatea națiunii, o miză care pe bună dreptate i s-a părut mult prea mare pentru a nu renunța la supralicitarea dimensiunii religioase a conștiinței sale.

Celebra cuvântare din 2/14 mai 1848 este deci prea puțin semnificativă pentru istoriografia consacrată începuturilor catolicismului românesc. Ea are însă o altă însemnătate majoră, și anume aceea că sugerează în modul cel mai expresiv deschiderea tot mai amplă a unor personalități formate în mediul Blajului sau în alte școli catolice înspre lumea ortodoxă. Aceasta chiar cu efortul reevaluării critice – uneori, dintr-un motiv sau altul, exagerate – a trecutului propriei confesiuni și, bineînțeles, în interesul cauzei naționale.

## I.2. Ioan Maiorescu

Pe linia sugerată de Bănuțiu a evaluării prea exigente a istoriei propriei biserici s-au înscris și alți greco-catolici din generația pașoptistă, cu precădere cei care au activat perioade mai îndelungate în spațiul extracarpatic, unde mediul ortodox și-a pus amprenta asupra atitudinii lor. Un caz tipic în acest sens este cel al profesorului Ioan Maiorescu. Deși s-a

<sup>15</sup> În legătură cu concepțiile politice ale lui Bănuțiu și cu atitudinea sa față de regimul din Transilvania, a se vedea și lucrarea lui Gheorghe Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bănuțiu*, București, 1924, passim

pregătit în școlile catolice de la Blaj și Cluj pentru o posibilă carieră strălucită de teolog și a fost trimis cu aceleași intenții de Samuil Vulcan la Pesta și, ulterior, de Lemeni, pentru un doctorat la Viena<sup>16</sup>, el a devenit un actor marcant al revoluției române, contribuind apoi cu rezultate rodnice la reglementarea situației învățământului din principate. Precum alți transilvăneni cu un itinerar asemănător, nici Maiorescu nu a reușit să evite, uneori, diversele acuze aberante care i s-au adus ca unit<sup>17</sup>, dar a trecut peste ele, considerând că prioritare erau problemele naționale și că orice polemică legată de chestiunile de credință ar fi putut să pericliteze concretizarea treptată a obiectivelor schițate în 1848. Urmând cu fermitate acest principiu, a adoptat de-a dreptul o poziție anticonfesională, expresiv formulată deja în 1854: „...cine ia ca pretext unirea și neunirea... sunt cu toții sau ipocriți sau draci împieliați sau fanatici rățăciți. Naționalist nu e nici unul, român nu e nici unul. Moară de gât unii cu pescarul serbul serbilor, alții cu Papa-Țarul, alții cu Patriarhul ecumenic, alții cu Dalai-Lama, alții cu Marele Muftiu, ...eu mor cu conștiința sângelui român”<sup>18</sup>. Respectivile rânduri ne scutesc, credem, de orice considerații suplimentare în legătură cu modul în care Ioan Maiorescu se raporta nu numai la Unirea religioasă, ci la trecutul și la prezentul bisericii românești în general.

## I.3. August Treboniu Laurian

În esență, nici perspectiva lui August Treboniu Laurian asupra procesului aderării „tolerațiilor” ardeleni la Biserica Romei nu diferă de cea a lui Maiorescu, însă este mult mai bine susținută de argumente istorice. Format și el în școlile catolice, ca atâția alți fii de preoți uniți (a parcurs stadiul gimnazial la Sibiu și a absolvit teologia la Cluj), Treboniu Laurian

<sup>16</sup> N.Bănescu, V.Mihăilescu, *Ioan Maiorescu. Scriere comemorativă cu prilejul centenarului nașterii lui 1811-1911*, București, 1912, p.3-4

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> Opinie formulată într-o epistolă pe care a trimis-o lui George Bariț, în data de 10 octombrie 1854, vezi lucrarea *George Bariț și contemporanii săi*, vol.I, [editori Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș și Titus Moraru; coordonatori Ștefan Pascu și Iosif Pervain], București, 1973, p.379

s-a desprins mai repede decât Maiorescu de o eventuală carieră clericală, înscriindu-se la cursurile politehnicii vieneze, pe care le-a frecventat în paralel cu cele ale reputatei universități din aceeași urbe. Impresionantele sale reușite profesionale, punctate de elaborarea *Tentamen*-ului, de anii de profesorat de la Colegiul „Sfântul Sava”, de redactarea unor utile manuale de filosofie, de seriozitatea cu care și-a exercitat atribuțiile de revizor școlar, de fructuoasa colaborare cu Nicolae Bălcescu la publicarea periodicului *Magazin istoric pentru Dacia*, de contribuția avută la bunul mers al „Asociației literare” și de implicarea în proiectele editoriale ale *Universului*, precum și inepuizabilul său activism politic și social l-au propulsat în prima linie a mișcării revoluționare pașoptiste<sup>19</sup>. Încă din această etapă a vieții, el s-a dovedit a fi un inamic al partizanatului confesional, pe care l-a evaluat, asemeni lui Bărbuțiu și Maiorescu, ca pe un factor major de risc pentru mobilizarea tuturor resurselor naționale. Mărturia cea mai elocventă pentru punctul său de vedere asupra chestiunilor religioase a fost planul pe care l-a schițat în sensul unificării bisericilor românești, un demers influențat, desigur, de conjunctura evenimentelor de la 1848.

A rămas tot atât de activ și după revoluție ca și atunci când făcuse parte din delegația trimisă de românii ardeleni la Viena și fusese desemnat membru al Comitetului Național. Nu l-au speriat nici măcar arestările, așa încât, după o perioadă petrecută în capitala imperiului, timp în care s-a străduit să refacă *Magazinul istoric pentru Dacia*, a revenit în viața publică, de data aceasta în Moldova, ca inspector general al învățământului de acolo. Această calitate i-a permis să intre în contact cu cele mai recente reforme școlare europene (prin călătoriile efectuate în acest scop în Germania, Franța, Anglia și Italia), dar l-a ajutat, totodată, și să-și reia mai vechile preocupări culturale și să aibă un aport substanțial la tipărirea integrală, la Iași, a *Cronicii* lui Șincai<sup>20</sup>. Dacă peste acuzele nefondate care i s-au adus ca ardelean și ca unit a putut trece cumva (revoltat, inițial a demisionat – ca și Papiu Ilarian de altfel – dar apoi a revenit asupra deciziei sale), conflictul cu Bărbuțiu l-a afectat într-o asemenea măsură încât a plecat din Moldova la București, revenind la Colegiul „Sfântul Sava”. Aici,

<sup>19</sup> Ilie Popescu Teiușan, Vasile Netea, *August Treboniu Laurian. Viața și activitatea sa*, București, 1970, passim

<sup>20</sup> *Ibidem*

cariera sa și-a regăsit cursul ascendent, atât pe tărâm didactic (a fost promovat în Eforia Școlilor și, ulterior, în Consiliul Suprem al Instrucțiunii Publice, i s-au încredințat atribuțiile de redactor al *Instrucțiunii publice*, apoi cele de director al Bibliotecii Naționale și, mai târziu, a devenit decan al Facultății de Litere), cât și în planul realizărilor cultural-științifice (a fost ales ca președinte – întâi onorific, apoi executiv – al societății „Transilvania”, a editat câteva biografii și sinteze de istorie a românilor bine primite de intelectualitatea vremii, a fost cooptat în Societatea literară, i s-au acordat competențele de secretar general al Societății academice, iar după câțiva ani, de președinte al aceleiași for prestigios și s-a angajat cu eficiență în complexul travaliu al redactării *Dicționarului limbii române*)<sup>21</sup>.

Deși extrem de laborios, Treboniu Laurian rareori și-a focalizat atenția asupra istoriei Unirii religioase. E posibil să fi evitat acest subiect, pe de o parte, datorită faptului că nu a agreat în mod deosebit mediul mereu conflictual al Blajului și pentru că, împreună cu ceilalți ardeleni stabiliți în spațiul extracarpat, a avut nu o dată de suportat diverse șicane legate de credința sa<sup>22</sup>, iar pe de altă parte, deoarece unul dintre principiile promovate de el cu fermitate, pe care și l-au însușit, de altfel, cei mai mulți lideri ai generației pașoptiste transilvănene, era acela că polemica religioasă putea deveni oricând o armă ușor de orientat împotriva intereselor naționale.

Revoluția și consecințele ei l-au împins treptat înspre un tot mai vizibil anticonfesionalism. Spre exemplu, într-o scrisoare expediată lui Bariț din Viena, în anul 1851, Treboniu Laurian scria, referitor la subiectul înființării mitropoliei unite, următoarele: „...să nu se nască rivalitate între uniți și neuniți pe tema mitropoliei. Frații neuniți să nu se supere, să stăruiască ca să capete și ei. Noi îi vom ajuta. Uniții să nu se fâlească cu ea, să nu supere pe neuniți, ca proștii, ca să dea motiv la dezbinare națională. Ar trebui să scrii la cunoscuții uniți în înțelesul acesta, ba ar trebui publicat un articol frumos și în gazetă”<sup>23</sup>.

Indiferent însă de rațiunile rezervelor sale, cert este că, în materialele de factură istorică pe care le-a publicat, Unirea religioasă este menționată

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.22

<sup>23</sup> Sfat adresat lui Bariț într-o scrisoare trimisă acestuia de la Viena, în data de 2/14 martie 1851, vezi *George Bariț și contemporanii săi*, vol.I, p.172

doar sporadic. Nimic despre ea nici în sinteza *Coup d'oeil sur l'histoire des Roumains*<sup>24</sup>, nici în cele patru ediții ale manualului intitulat *Istoria românilor*<sup>25</sup> și nici în alte studii în care a preferat să analizeze trecutul doar ca pe o simplă înlănțuire a unor evenimente politice, puse în lumină cu maximă atenție la detalii. E adevărat că ultima ediție a *Istoriei Românilor* conține o pagină consacrată sinodului florentin, dar problematica nu este dezvoltată înspre consecințele ei de la 1697-1701 din Transilvania. Nici măcar în *Magazin istoric pentru Dacia*, aderarea „toleraților” la Biserica Romei nu este tratată decât într-o formă succintă, în tomul al treilea, într-o analiză intitulată *Documente istorice despre starea politică și religioasă a românilor din Transilvania*<sup>26</sup>. Se pare, totuși, că această cercetare trebuie să fi fost considerată importantă de către autor, din moment ce a republicat-o, câțiva ani mai târziu, la Viena, fără vreo îmbunătățire de conținut, însă cu titlul puțin modificat, și anume *Documente istorice despre starea politică și ieratică a românilor din Transilvania*<sup>27</sup>. Pentru că sunt singurele rânduri în care Treboniu Laurian se exprimă din perspectivă istorică asupra transferului confesional, vom zăbovi, în cele ce urmează, asupra lor.

Ca și în scrierile reprezentanților Școlii Ardelene (având ca model, mai cu seamă, aprecierile lui Petru Maior), autorul pornea de la ideea că Unirea religioasă a prins rădăcini în Transilvania, în primul rând, datorită persecuțiilor regimului calvin, care au împins societatea românească înspre degringoladă. Procesul degradării treptate a situației „toleraților” era urmărit de la primele lui stadii, adică de la extinderea noilor credințe în Ardeal, de la alungarea episcopului „latin” din principat și de la primirea confesiunilor protestante între religiile recepte. Se arăta că, într-o fază incipientă, „valahii” nu au avut încă de suferit, Isabella confirmându-le un vlădică (Cristofor), instalat în mănăstirea de la Fel Diod. Primii care i-au atacat pe cei de rit răsăritean au fost calvinii, la presiunile lor, Ioan Sigismund depozedându-l pe mitropolit de proprietatea sa de la Lancrăm

<sup>24</sup> Redactată pe când era profesor la Colegiul „Sfântul Sava” și publicată la București, în 1846.

<sup>25</sup> Prima ediție a apărut la Iași, în 1853, pe când autorul funcționa ca inspector general al școlilor din Moldova, iar ultima la București, în 1873.

<sup>26</sup> Vezi „Magazin istoric pentru Dacia”, tom III, București, 1846, p.95-330

<sup>27</sup> Materialul a fost publicat în anul 1850.

(trecută în posesia episcopului calvin) și obligându-l să se refugieze în Țara Românească. Împrejurările vitrege i-au constrâns pe mulți români să adopte credința ungarilor, iar conducătorul bisericii calvine și-a însușit titulatura de episcop al maghiarilor și românilor<sup>28</sup>.

Deși conținea numeroase inadvertențe și considerații naive, expunerea lui Treboniu Laurian se derula într-un ritm alert și fluent. Dacă în perioada lui Ștefan Báthory, informațiile despre starea ecleziastică a „toleraților” lipseau, se știa, în schimb, că sub urmașul său, Cristofor Báthory, Dieta a acordat românilor calvini dreptul de a-și alege un episcop. În pofda tuturor păcatelor, politica princiară le-a adus „valahilor” și avantajul de a tipări cărți de cult în propria limbă (a se vedea exemplul *Cazaniei* de la Brașov, din 1580), ceea ce s-a dovedit de folos culturii naționale, deoarece, astfel, slavonismul a fost, cu timpul, alungat din tipăriturile bisericești<sup>29</sup>.

În întreaga epocă de după Mathia, scria autorul, religia majoritarilor a devenit din ce în ce mai disprețuită, mitropolia lor a căzut sub dependența episcopului calvin, care le prezida sinoadele și – ca semn suprem al umilinței – era purtat pe umeri de preoții și protopopii „greci”. Rarele semne de bunăvoință din partea Stărilor, respectiv acordarea, în 1609, a dreptului de liberă strămutare pentru preoții „valahilor”, act întărit de Gabriel Bethlen în 1614 și 1615, sau scutirea parohilor de rit oriental din Țara Oltului de dijmă, o inițiativă aparținând tot lui Gabriel Bethlen, reconfirmată, ulterior, de Rákóczi I și de Dietă, în 1633, erau mereu condiționate de subordonarea față de superintendentul ungarilor. Sugestiv pentru deprecierea continuă a situației bisericii românești a fost episodul Ioasaf, un vlădică depus și apoi judecat de autoritățile civile pentru îndrăzneala de a fi eliminat din dieceza sa ereziile protestante<sup>30</sup>.

Și pentru că nici atâta desconsiderare nu era de ajuns, noul păstor grec, Simion Ștefan, numit de Gheorghe Rákóczi I în 1643, a fost constrâns să accepte la instalare un document cu 15 clauze din cele mai umiltoare pentru el și clerul său (de altfel, această diplomă a lui Gheorghe Rákóczi I, restituită integral de Treboniu Laurian, va fi reluată frecvent, în analizele lor, de mulți specialiști, ca argument forte al abuzurilor calvine, care au îndreptățit peste timp Unirea religioasă). Tutelând o eparhie din

<sup>28</sup> August Treboniu Laurian, *Documente istorice despre starea politică și ieratică a Românilor din Transilvania*, p.82-85

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.87-88

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.88 și urm.



care lipseau teritorii întinse, introduse sub administrarea directă a superintendentului, Simion Ștefan se pare că își exercita, totuși, autoritatea și asupra jurisdicției de Mukačevo (după cum reiese din actul conferit de vlădica de la Alba lui Partenie de Mukačevo, redat de autor). De activitatea sa se lega și traducerea și tipărirea *Psaltirii*, în 1651, o lucrare realizată în tipografia fondată de Gheorghe Rákóczi I<sup>31</sup>.

Mitropolitului următor, Daniel, plecat repede în Țara Românească, probabil tot datorită presiunilor calvine, i-a succedat Sava Brancovici (a cărui diplomă de confirmare, emisă de Gheorghe Rákóczi al II-lea în 1656, a fost de asemenea inclusă de Treboniu Laurian în textul său). La începutul păstoririi sale, vlădica a obținut de la Gheorghe Rákóczi al II-lea, în 1659, o scutire a clerului „grec” de dări, dar mai târziu, în timpul principelui Mihail Apafi I, caracterizat de autor drept cel mai mare vrăjmaș al credinței răsăritene, biserica românească nu a mai reușit să evite persecuțiile. Dacă în 1663, privilegiile anterioare s-au mai reîntărit și, în 1673, s-a mai acordat chiar o nouă iertare a preoților de decimă, în 1680, Sava a fost depus și închis la Blaj, în consecința unor acuze imaginare. Chinurile la care a fost supus episcopul ortodox al Transilvaniei, ca și eforturile făcute de Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu (pe atunci agent la Constantinopol) pentru eliberarea lui s-au expus pe larg, cu atenție la detalii, în analiza autorului, narațiunea continuând apoi cu seria hirotonirilor lui Iosif, Ioasaf, Sava III, Varlaam și Teofil, așa cum s-au putut reconstitui ele după condica de hirotoniri a mitropoliei muntene, aflată la București<sup>32</sup>. Schimbările extrem de dese din fruntea diecezei „grecești” a Ardealului erau, considera pe bună dreptate semnatarul studiului, cel mai relevant indicator al dimensiunii nefaste a presiunilor exercitate de calvini asupra „toleraților”.

În materialul său, Treboniu Laurian a preluat consistent nu numai din informațiile concrete oferite de lucrările istorice ale reprezentanților Școlii Ardelene despre începuturile Unirii religioase, ci și din optica lor asupra subiectului, intercalând în text, pe alocuri, și câteva date inedite. I-au fost extrem de utile, în întreprinderea sa, mai ales scrierile lui Șincai și Maior, de al căror spirit, asemeni altor autori din generația pașoptistă, nu s-a îndepărtat foarte mult. Meritul său, ca bun valorificator al documentelor

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> *Ibidem*

legate de trecutul românilor, a fost mai ales acela de a nu fi încercat să politizeze excesiv tematica dezbătută, deși împrejurările revoluționare din anii în care și-a elaborat analiza l-ar fi putut tenta înspre un atare mod de a proceda.

Strădania de a-și menține discursul în limitele obiectivității se reliefează și în rândurile consacrate evenimentelor anilor 1697-1701. Pornind de la schimbarea regimului politic, narațiunea sa insistă asupra hotărârii lui Teofil de a îndrepta starea jalnică a clerului prin aderarea la Biserica Romei, la îndemnul lui Kollonich și Baranyi, și asupra etapelor sinodului din februarie 1697, adică ședința I (în care vlădica a prezentat în amănunțime persecuțiile protestante și, detaliind pățaniile lui Sava Brancovici, a pus în lumină perfidia prozelitismului calvin, subliniind apoi avantajele transferului confesional), ședința a II-a (cea referitoare la consultările privind modul de catolicizare, respectiv prin menținerea ritului, calendarului și canoanelor răsăritene, prin neacceptarea „misterelor” de la preoții „latini”, prin asigurarea peste tot a unui număr suficient de parohi „greci”, prin respingerea oricăror clauze dogmatice, în afara cunoscutele puncte florentine, prin depășirea condiției de „tolerați”, prin câștigarea de drepturi și libertăți similare privilegiilor romano-catolicilor, prin accesul mirenilor uniți la școli și la dregătorii publice, prin rezolvarea chestiunii subzistenței tinerei biserici și, nu în ultimul rând, printr-o declarație fermă a autorităților în legătură cu respectarea cererilor formulate în acest sobor) și ședința a III-a (unde s-a hotărât trimiterea actelor redactate acum la Leopold I și la Kollonich și s-au soluționat diverse cauze procesuale, majoritatea matrimoniale)<sup>33</sup>. Autorul redă apoi integral principalul rezultat al sinodului, actul de Unire – semnat de Teofil în 21 martie 1697 și trimis atât suveranului, cât și primatului Ungariei – care conținea angajamentul acceptării celor patru puncte doctrinare, cu condițiile garantării statutului egal al clerului „grec” cu cel al preoților „latini”, acordării de pământuri și case parohiale oriunde dieceza românească avea nevoie și scoaterii personalului eparhiei răsăritene de sub autoritatea instituțiilor laice. Într-o manieră oarecum grăbită, Treboniu Laurian a omis să facă precizări asupra diferențelor semnificative dintre solicitările soborului și revendicările înscrise în documentul transferului confesional, lăsând această sarcină pe seama istoricilor de mai târziu, deși cel puțin excluderea doleanțelor

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.135-184

referitoare la accesul mirenilor în funcții din actul de Unire înaintat la Viena ar fi oferit prilejul unor interesante comentarii.

Trecând fugitiv peste protestele reformatilor față de catolicizarea „toleraților” și peste probabila asasinare a lui Teofil, analiza ajunge la momentul hirotonirii lui Atanasie Anghel, la București, ocazie cu care autorul trece succint în revistă instrucțiunea în 22 de puncte, impusă episcopului „grec” de către patriarhul Dosoftei al Ierusalimului. Se afirmă, cu naivitate și fără vreo argumentare serioasă, că vlădica Ardealului a subscrib cu cugetul curat cele ce i s-au pretins în Muntenia(?!), neștiind de consfătuirile vieneze dintre Leopold I și Kollonich, legate de revigorarea prozelitismului în Transilvania<sup>34</sup>.

Din punctul de vedere al lui Treboniu Laurian, perioada următoare părea a fi marcată de două documente importante: primul, emis de suveran către Guberniu în 14 aprilie 1698, evidenția teama Curții față de posibilitatea izbucnirii unor incidente confesionale în provincia intracarpatică și le permitea „toleraților” să opteze pentru religia cu care doreau să se unească sau să rămână atașați de credința tradițională, iar cel de-al doilea, adresat de către Kollonich Guberniului și preoților „valahi” în 2 iunie 1698, avea un caracter relativ duplicitar și neutraliza oarecum actul anterior al lui Leopold I, reluând vechea promisiune a ridicării clerului unit în statutul „latinilor”, făgăduind protecția Strigoniului și pedepsirea tuturor opozaților catolicizării și acordându-le românilor dreptul de a semna abuzurile la care erau supuși<sup>35</sup>.

În continuarea textului lui Treboniu Laurian, cititorul avisat poate surprinde din nou câteva confuzii și judecăți hazardate. În primul rând, e vorba de constatarea potrivit căreia, până în acel moment, Atanasie Anghel nici măcar nu s-ar fi gândit la soluția transferului confesional (de parcă nu ar fi cunoscut cele petrecute în timpul lui Teofil! n.n.), ea inducându-i-se numai prin stăruințele și explicațiile convingătoare ale lui Baranyi, iar în al doilea rând, avem în vedere faptul că deciziile sinodului din octombrie 1698, prin care vlădica și protopopii săi reacceptau Unirea religioasă pentru biserica lor, au fost puse pe seama unui sobor întrunit în iulie 1698, despre care nu ni se precizează mai nimic, ceea ce ne determină să credem

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> *Ibidem*

că autorul nu dispunea atunci de documentația necesară pentru a lămuri modul în care păstorul „grec” a făcut primii pași înspre Biserica Romei<sup>36</sup>.

În sfârșit, Treboniu Laurian trece repede și peste aceste aspecte lipsite de transparență și ne face cunoscută prima diplomă imperială a Unirii religioase, cea din februarie 1699, semnată de Leopold I și de Kollonich, punctând apoi următoarele secvențe ale narațiunii sale: protestele reformatilor (care au răspândit printre „tolerați” zvonul că se dorea catolicizarea lor silită, obținând din partea suveranului, în urma demersurilor lor insistente, un act de reconfirmare a libertății „valahilor” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne în religia lor veche), dispoziția Guberniului de organizare a anchetei privind aflarea intenției românilor de a primi sau nu credința romană (definită de autor ca nou prilej pentru Stări de calvinizare a celor mulți prin teroare, sub pretextul că doar preoții ortodocșilor doresc să treacă la catolicism), articolele guberniale (în fapt, dietale) din septembrie 1699 de diminuare a efectelor Unirii (se limita numărul parohilor „greci” la doi, în satele mari, și numai unul, în cele mici, se permitea doar hirotonirea candidaților cu pregătire școlară, printr-un examen riguros, susținut în fața unei comisii în care trebuia inclus și un reprezentant al religiei adoptate de „valahi”, se propunea trimiterea la mănăstiri a preoților fără parohii, se institua dijma pentru pământurile extraparohiale ale clerului etc.), sinodul întrunit de Atanasie Anghel în septembrie 1699 (care a reacționat vehement împotriva măsurilor abuzive impuse de autoritățile provinciale), decretul imperial din decembrie 1699 (o muștrare severă a opozaților catolicizării, sub masca intenției de a prezerva dreptul „toleraților” de a opta pentru oricare dintre religiile recepte), precum și alte etape ale confruntării dintre puterea centrală și cea locală, pe marginea instrumentalizării populației majoritare din Ardeal într-un sens sau altul<sup>37</sup>. În acest segment al studiului, în afară de faptul că nu se face distincție între măsurile guberniale și cele dietale (referirile la ambele foruri se fac de parcă ar alcătui o singură instituție), analiza nu conține erori demne de semnalat.

După cum corect semnalează autorul, de la finele anului 1699 și până în toamna anului 1700, transferul confesional nu se angajase încă pe un traseu ireversibil. Reformații continuau să obstaculeze bunul mers al catolicizării, iar Brâncoveanu, donând „grecilor” ardeleni domeniul

<sup>36</sup> *Ibidem*

<sup>37</sup> *Ibidem*

Merișanilor, sugera că mitropolia munteană era departe de a renunța la tutela ei asupra ortodocșilor de dincolo de munți. În aceste condiții, spre a limpezi apele, Atanasie Anghel a convocat, în septembrie 1700, un nou sinod. În prima ședință, după o prezentare a foloaselor Unirii, vlădica a reușit să convingă asistența asupra necesității acceptării ofertelor suveranului și ale cardinalului Kollonich (lăsând-se înduplecați, mai greu sau mai ușor, până și reprezentanții credincioșilor din Făgăraș, Hunedoara, Sibiu și Brașov), iar în a doua ședință, s-a hotărât ca să nu se primească decât cele patru puncte florentine și să nu se facă nici o concesie în ceea ce privește prezervarea ritului și canoanelor tradiționale. Redând actul Unirii, semnat, în 5 septembrie 1700, de 54 de protopopi, în numele a 1485 de preoți, Treboniu Laurian menționa că documentul a fost adoptat de cel mai mare sinod din istoria românilor, adăugând că, în opinia unor istorici, în ziua respectivă, au aderat la Biserica Romei circa două sute de mii de familii ortodoxe<sup>38</sup>. O altă ședință, cea din 14 septembrie 1700, a fost consacrată reglementărilor administrative și disciplinare, în legătură cu care s-au redactat 28 de articole, vizând convocarea și desfășurarea soboarelor diecezane și protopopiale, hirotonirea preoților, ocuparea și îndrumarea parohiilor, ceremonialul religios, postul, botezul, căsătoria, divorțul, participarea credincioșilor la slujbe, expunerea icoanelor, pomenirea suveranului și a episcopului în biserică, obligațiile localităților față de preoți, raportul cler-mirenii, sancționarea moravurilor, penalitățile etc.<sup>39</sup>. Toate aceste măsuri demarau un program de consolidare de multă vreme dorit de elitele ecleziastice românești, care și-au propus acum să valorifice din plin toate oportunitățile catolicizării.

Nu ni se oferă prea multe amănunte despre secvența foarte importantă a vizitei lui Atanasie Anghel la Viena, autorul mulțumindu-se să ne prezinte numai diploma imperială care îl confirma pe vlădică în fruntea diecezei ardelen, atribuindu-i calitatea de consilier și conferindu-i, totodată, anumite distincții. Era vorba, de fapt, de a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, din 19 martie 1701, căreia, în mod cu totul surprinzător, Treboniu Laurian nu i-a sesizat marile valențe naționale sau nu a dorit să insiste asupra lor. În schimb, el stăruie prea mult asupra unui document mai puțin relevant, și anume o dispoziție imperială din aprilie

1701, care soma Guberniul să recunoască mai repede un decret vienez anterior, emis în septembrie 1699, în legătură cu acceptarea catolicismului de rit grec printre religiile recepte. Se pare că și aplicarea respectivului ordin, care îl repeta pe cel anterior, a fost târăgănată de autoritățile provinciale, deoarece Curtea a fost nevoită să revină și în februarie 1702 cu un nou avertisment în acest sens<sup>40</sup>.

Prezentarea istorică se încheie cu referiri la tulburările orchestrate de protestanți – ale căror reverberații au fost mai pronunțate în zona Hunedoarei – și la replica lui Atanasie Anghel, care, în sinodul din iulie 1701, le pretindea răspicat hunedorenilor să se supună deciziilor episcopale<sup>41</sup>.

Pentru că și-a elaborat studiul într-o epocă dominată de idealul solidarității naționale, autorul s-a văzut obligat să extragă câteva învățăminte mobilizatoare din evenimentele derulate în perioada 1697-1701. Din păcate, ele nu sunt în avantajul Unirii religioase, deoarece – asemeni lui Bărnăuțiu – și Treboniu Laurian a redus problematica transferului confesional doar la caracteristicile sale definitorii pentru raportul politic nedrept dintre români și maghiari. Astfel, relativa obiectivitate a expunerii sale se anulează în partea finală rezervată concluziilor, una extrem de vehementă. Aici, se subliniază că Guberniul și Dieta au întors atât de bine catolicizarea majoritarilor, încât românii au rămas tot atât de „despoiați” și de apăsați ca și în timpul regimului calvin, deși ei ar fi trebuit să aibă aceleași drepturi ca și „latinii”. Așa însă, „valahii” au fost socotiți doar ca înmulțitori ai numărului ungurilor catolici și nu li s-au acordat dregătorii în funcție de proporția lor religioasă, după cum li se promisese. Demnitățile publice au continuat să fie ocupate de către maghiari, românii reușind numai absolut întâmplător să accedă în vreun post mai mic. Aderând la Biserica Romei, „tolerații” au avut de pierdut, deoarece în schimbul minorelor scutiri, și-au cedat independența etnică și religioasă pe care o aveau înainte(!), în pofida tuturor asupririlor. Mitropolia lor s-a transformat în episcopie, ei au ajuns sub controlul și cenzura iezuiților și a ungurilor de la Strigoni, punându-și în pericol chiar și naționalitatea, iar cei ajunși în poziții mai înalte și-au schimbat ritul și

<sup>38</sup> *Ibidem*<sup>39</sup> *Ibidem*<sup>40</sup> *Ibidem*<sup>41</sup> *Ibidem*

s-au maghiarizat. Iată deci – își clama Treboniu Laurian disperarea – unde au dus intrigile machiavelice ale Stărilor!<sup>42</sup>

Prin acest eficient și mai degrabă retoric artificiu, autorul a ajuns, în sfârșit, la mesajul pe care dorea să-l transmită cititorilor: românii, până și cei de rit apusean, ar trebui să știe că sunt români și că alții urmăresc ca să îi dezbină, spre a-i înghiți mai ușor. De aceea este necesară unirea lor, deoarece așa, ei își vor cunoaște și își vor apăra mai temeinic drepturile. În fond, împăratul îi iubește, tot binele vine de la împărăție, iar tot răul de la conlocuitorii despotici!<sup>43</sup>

Dacă Bărnuțiu, în discursul său, pe alocuri, mai amintea și câte un avantaj al Unirii religioase, introducându-l în text cu formularea „să zicem că”, Treboniu Laurian, mai răspicat, nu pomena deloc binefacerile transferului confesional. Parțial, judecățile sale se potriveau situației Bisericii Greco-Catolice din anii revoluției, dar în nici un caz nu se puteau raporta începuturilor Unirii religioase sau evoluției ei pe parcursul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă poziția sa exagerat de dură față de trecutul propriei credințe este de înțeles din perspectiva priorităților de atunci ale propagandei naționale și a nemulțumirilor generate de nesănătoasa atmosferă de la Blaj, e regretabil că în expunerea intitulată **Documente istorice despre starea politică și ieratică a românilor din Transilvania** – altfel alertă, competentă și foarte bine informată, având în vedere stadiul cercetărilor arhivistice din epocă – autorul nu s-a detașat de conjunctura politică a anilor în care și-a redactat rezultatele cercetărilor.

Interesante sunt, de asemenea, cele câteva pagini consacrate „constituțiunii” ecleziastice românești, anexate studiului, în care Treboniu Laurian schițează o propunere concretă de reunificare confesională, precizând statutul și modul de funcționare al bisericii unitare<sup>44</sup>. Deși proiectul său nu avea nici o șansă de reușită, el definea foarte bine mentalitatea unei generații dispuse să-și reevalueze cele mai sensibile și intime trăiri spirituale, în interesul cauzei naționale.

Profund cunoscător al trecutului bisericii, Treboniu Laurian nu a devenit un lider al istoriografiei consacrate tematicilor religioase. Luând însă în considerare contribuția sa consistentă la dezvoltarea culturii și

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.184-203

învățămintului românesc și travaliul enorm pe care l-a depus spre a reduce decalajul dintre cercetările istorice și filologice europene și cele românești, putem afirma că personalitatea sa se situează mai presus de orice contestare.

#### I.4. Alexandru Papiu Ilarian

Ideea că românii au avut mai mult de pierdut decât de câștigat prin Unirea religioasă a susținut-o și o altă personalitate de confesiune greco-catolică animată de idealul solidarității naționale, și anume Alexandru Papiu Ilarian. El poate fi asemănat cu Treboniu Laurian, Ioan Maiorescu și alți lideri ardeleni ai revoluției pașoptiste nu numai prin modul în care s-a raportat la propria credință, ci și prin itinerarul profesional pe care l-a urmat, prin biografia sa și prin preocupările și realizările cultural-științifice și didactice avute. Fiu de preot unit, ca mulți alți intelectuali transilvăneni ai epocii, Papiu Ilarian și-a parcurs traseul formativ în școlile catolice de la Târgu Mureș, Blaj și Cluj, plecând – după un stagiul de cancelist la Tabla regală din Târgu Mureș, după ce participase la revoluție și după ce activase ca inspector al cercului Blaj – la Viena, unde, cu ajutorul lui Cipariu și nădăjduind că va obține o bursă Ramonțai, și-a început studiile juridice. Era o perioadă rodnică a vieții sale, pentru că aici în capitala imperiului, la doar 24 de ani, a redactat primul tom al sintezei **Istoria Românilor din Dacia Superioară**<sup>45</sup>, o lucrare care nu a stârnit inițial animozități sau critici deosebite nici din partea autorităților și nici dinspre intelighenția românească, în pofida tinereții și lipsei de experiență a autorului.

Pregătirea juridică și-a finalizat-o în câțiva ani, dar nu la Viena, ci printr-un doctorat susținut la Padova. Bucuria reușitei i-a fost însă umbrată de vestea interzicerii sintezei sale de istorie, o măsură datorată demersurilor aspre ale lui Șaguna, dar care, din păcate, nu îi era străină nici lui Lemeni. După ce a funcționat o vreme ca jurist la Viena, la invitația lui Treboniu Laurian, pe atunci inspector al școlilor din Moldova, s-a decis să preia o catedră la Facultatea de Științe Juridice din Iași<sup>46</sup>. Diversele animozități cu

<sup>45</sup> Corneliu Albu, *Alexandru Papiu Ilarian. Viața și activitatea sa*, București, 1977, p.15

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.16

care s-a confruntat nu o dată pe parcursul carierei sale l-au determinat însă să demisioneze și să accepte oferta de a se ocupa de educația copiilor familiei Balș. Însoțindu-i pe aceștia la Berlin, a avut fericita ocazie de a-și putea relua investigațiile bibliografice și documentare, îmbogățindu-și apoi sursele în arhivele polone. Căutările sale perseverente s-au întruchipat în impresionanta colecție de izvoare *Tezaur de monumente istorice pentru România*, publicată în trei tomuri, la București, în anii 1862, 1863 și 1864, a cărei tipărire, din nefericire, s-a văzut prea curând silit să o întrerupă din lipsă de fonduri<sup>47</sup>.

A revenit în prim planul vieții publice, preluând succesiv atribuțiile de juristconsult al Moldovei, efor al școlilor din Muntenia (calitate pe care a abandonat-o repede), ministru al justiției în guvernul Kogălniceanu și – după o nouă demisie spectaculoasă – procuror al Curții de Casație. Dacă, în tot acest timp, travaliul la *Tezaur* nu și l-a întrerupt, a fost, în schimb, constrâns, ca posesor al cetățeniei române, să renunțe a se mai implica în viața politică a fraților săi din Transilvania, declinând oferta lor de a candida pentru poziția de deputat al cercului ardelean Câmpia. De altfel, peste câțiva ani – după ce evitase cu greu, într-o campanie electorală, o tentativă de asasinat – a pus definitiv capăt carierei politice, preferând să se implice, alături de Cipariu, în activitatea „Societății literare”, care îl primise în rândurile ei încă din 1868. În mediul Academiei, a fost mai apreciat decât în sfera politică, așa încât, în 1869, a devenit secretar al Secției istorice. Profund atașat meleagurilor natale, a contribuit la organizarea Societății „Transilvania” și, pentru a rămâne președinte al ei, și-a sacrificat chiar și funcția de procuror (din care a fost destituit spre a se evita incidentele diplomatice cu Ungaria), continuând să activeze pe tărâm juridic ca simplu avocat. Afectat prematur de o boală gravă, Papiu Ilarian a murit în 1877<sup>48</sup>, fără a mai vedea împlinit idealul independenței României, pe care generația sa l-a susținut cu nemăsurată pasiune.

Dintre toate situațiile conflictuale pe care le-a traversat: polemica sa cu Cipariu, pe marginea sistemului ortografic latinizant al acestuia, abandonat treptat de Papiu Ilarian în ideea unei ortografii cât mai fonetice (încheiată prin împăcarea părților); disputele cu Hașdeu în legătură cu denumirea de Ungro-Vlahia; dezbaterile înverșunate generate de poziția sa

de anticarlist și vehement apărător al lui Cuza etc., interesează, din perspectiva studiului nostru, mai ales episodul din 1861. Atunci, Papiu Ilarian a demisionat revoltat din funcția de efor al școlilor din Muntenia (preluată de curând la insistențele lui C.A. Rosetti), în semn de protest față de nedreapta campanie orchestrată de Ion Heliade Rădulescu împotriva „uniaților” ardeleni aflați în principate, cărora li s-au adus acuze de maximă gravitate, culminând cu aceea de a fi fost, chipurile, „spioni austrieci”<sup>49</sup>. Erau, astfel, lezați în demnitatea lor mai mulți intelectuali transilvăneni cu merite deosebite în promovarea generoaselor obiective pașoptiste și care, tocmai pentru realizarea mult doritei solidarități naționale, nu exacerbaseră niciodată binefacerile istorice ale confesiunii lor. Deși i se adusese o ofensă nemeritată, Papiu Ilarian a rămas, după cum vom vedea, ferm atașat principiilor sale și și-a menținut punctul de vedere critic asupra Unirii religioase, pe care l-a expus în mai multe studii și articole.

Spre exemplu, în articolul intitulat *Starea culturii intelectuale a românilor din Dacia Superioară* (inclus și în sinteza *Istoria Românilor din Dacia Superioară*), el arăta că, înainte de catolicizare, „tolerații” erau lipsiți de școli și nu li se permitea nici frecventarea instituțiilor de învățământ de altă confesiune, întreaga lor cultură reducându-se la funcționarea sporadică a unor tipografii susținătoare ale strategiilor de calvinizare, iar puțină lumină spirituală venind, într-o măsură cu totul insuficientă, din Dacia Inferioară. Situația nu s-a schimbat radical nici după instaurarea noului regim politic în Transilvania, deoarece școlile promise de Leopold I – la Alba Iulia, Făgăraș, Hunedoara și, mai târziu, Blaj – pentru promovarea credinței romane nu au depășit stadiul de simple deziderate, egalitatea politică, socială, juridică și bisericească cu națiunile privilegiate, făgăduită „valahilor” de către Curte, a rămas doar pe hârtie, iar autoritățile provinciale continuau să nu respecte dreptul „grecilor” la educație, deși diploma Unirii fusese publicată de Dietă chiar în anul 1699. Nu era de mirare, concluziona autorul, că, după moartea lui Atanasie Anghel, nu a putut fi desemnat ca succesor al său nici un preot învățat din dieceză, românii recunoscându-l pe iezuitul Ioan Pataki drept păstor al lor,

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.16 și urm.

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.257-258

în pofida faptului că acesta nu se preocupa deloc de luminarea clerului și credincioșilor<sup>50</sup>.

O perspectivă aproape la fel de severă asupra consecințelor evenimentelor religioase din anii 1697-1701 a evidențiat-o și în materialul intitulat *Independența constituțională a Transilvaniei*. Aici, autorul scria că „toleraților” li s-a spus că își vor câștiga drepturile numai dacă se vor uni cu una dintre religiile recepte. O parte a preoților s-a lăsat amăgită și a aderat, numai prin recunoașterea punctelor florentine, la Biserica Romei, nădăjduind că așa va scăpa de infamiile „boierilor ungurești” și de neînchipuitele persecuții suferite până în epoca lui Apafi. Era adevărat că, prin catolicizare, anumite categorii românești au dobândit dreptul de a se instrui, dar privilegiile etnice tot nu au primit<sup>51</sup>. Aceste considerații sumare, excesiv de politizate sub presiunea vremurilor, nu reflectă nici pe departe optica mult mai complexă a lui Papiu Ilarian asupra începuturilor Unirii religioase. Ea se regăsește, în schimb, bine conturată, în tomul I al sintezei *Istoria Românilor din Dacia Superioară*<sup>52</sup>.

În respectiva analiză, în capitolul al IV-lea, autorul se apropia de momentul catolicizării românilor – la fel ca mulți alți investitori ai subiectului – punctând patimile îndurate de „tolerați” în timpul principatului calvin, modul în care ei au fost constrânși să accepte ereziile protestante, sălbatica maltratare a mitropoliților și preoților lor etc<sup>53</sup>. Se arăta că, după domnia lui Mihai Viteazul, „valahii” și biserica lor au avut de suferit cumplite represalii, situația lor mizeră fiind statuată în constituțiile Transilvaniei, *Approbatæ*-le și *Compilatae*-le, cu prevederi înjositoare pentru religia „greacă”. Mitropolitul și sinodul au trecut sub controlul și cenzura superintendentului, protopopii au fost obligați să-l poarte pe umeri, în leptică, pe episcopul reformat, parohilor li s-au impus sarcini iobăgești, au fost nevoiți să primească la iernat câinii „boierilor unguri”, să-i învețe pe credincioși ca să nu respecte posturile etc. Unul dintre episoadele de maximă relevanță pentru intensitatea presiunilor

calvine l-a constituit cel al batjocoririi mitropolitului opozant Sava Brancovici (pe larg expus de Papiu Ilarian, după narațiunea lui Petru Maior). În acele condiții, spre a se salva, numeroși nobili „valahi” s-au convertit la credința principilor, maghiarizându-se treptat<sup>54</sup>. Între atâtea necazuri, protestanții le-au făcut ortodocșilor și un bine major, instituind, încetul cu încetul, tradiția tipăririi cărților bisericești în limba română. Astfel, concluziona autorul, populația majoritară scăpa de blestemul slavonei, care îngroșa întunericul neștiinței, și rămânea și cu credința intactă, deoarece, în pofida tuturor strădaniilor, ungurii nu și-au putut infiltra ereziile în rândurile ei<sup>55</sup>.

Înceindu-se rechizitoriul la adresa politicii de calvinizare, în capitolul al V-lea se treceau în revistă principalele secvențe ale începuturilor Unirii religioase: decizia lui Leopold I de a-i atrage pe români de partea Bisericii Romei (motivată de autor prin intenția suveranului de a întări catolicismul, de a contrabalansa influența nobilimii reformate și de a asigura participarea „valahilor” la „treburile țării”); acceptarea transferului confesional de către sinodul din 1697 (opțiune explicată prin dorința arzătoare a „toleraților” de a scăpa de persecuțiile protestante, care nu încetaseră încă, și de a obține drepturi politice); condițiile inițiale ale adoptării credinței romane (așa cum au fost ele precizate de către cler în ședința a II-a a sinodului, respectiv recunoașterea numai a celor patru puncte florentine, menținerea canoanelor răsăritene, câștigarea de privilegii, drepturi, scutiri și libertăți similare celor de care beneficiau „latinii”, anularea statutului de „tolerați”, accesul mirenilor la pregătire școlară și dregătorii etc.); împotrivirea Stărilor maghiare față de intențiile Curții și ale Strigoniului (prezentată naiv, ca alianță a romano-catolicilor și calvinilor menită a amăgi și diviza confesional populația majoritară); atitudinea „valahilor” față de protestanți (au înțeles perfida strategie ungurească și au rămas nemișcați lângă Unirea cu Roma); hotărârile decisive ale sinodului din septembrie 1700 (întrunit de Atanasie Anghel, deoarece transferul confesional nu era încă împlinit, sub forma celui mai mare sobor românesc, la care au participat protopopi, preoți și mireni din întregul Ardeal); primirea definitivă a catolicismului (după unele relatări, scrie autorul, circa două sute de mii de familii și-ar fi dat acordul, prin reprezentanții lor, pentru această trecere, consimțită în ședința din 5

<sup>50</sup> Alesandru Papiu Ilarian, *Antologie*, [editor Corneliu Albu], București, 1981, p.68-69

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.240

<sup>52</sup> Primul volum al ediției a II-a a sintezei pe care a redactat-o la Viena poartă titlul *Istori'a Românilor din Daci'a Superiore pen'la a.1848 esclusive*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p.44

<sup>54</sup> *Ibidem*, p.51-52

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.52

septembrie a sinodului, cu clauza preluării doar a punctelor florentine) și altele. În încheierea incursiunii sale istorice, Papiu Ilarian afirma răspicat că Unirea religioasă a fost un act curat politic, acceptat de români ca unică soluție de a scăpa de persecuții și de a ajunge la un statut egal cu cel a națiunilor privilegiate<sup>56</sup>.

Este evidentă asemănarea dintre această analiză și studiul lui Treboniu Laurian. Aceeași tendință de a considera că transferul confesional schițat de către Curte a avut intenții generoase, dar că proiectul a fost cu abilitate deturnat de către Stări în sensul subjugării „toleraților”, aceleași curenți informaționale (de pildă, în ambele întreprinderi lipsesc datele despre sinodul Unirii din octombrie 1698), aceeași înclinație de a reduce catolicizarea doar la dimensiunile raporturilor româno-maghiare, aceleași pasaje masiv valorificate din lucrările lui Șincai și mai ales ale lui Maior etc. Până și în ceea ce privește consecințele apariției Bisericii Unite, evaluările celor doi autori prezintă numeroase similitudini.

Papiu Ilarian admitea că, preluând credința romană, „valahii” au avut mai multă trecere la Curte, și-au înființat mai repede școli și li s-a oferit posibilitatea de a-și trimite tinerii la studii în străinătate și recunoștea că starea culturii naționale ar fi fost, fără deciziile religioase ale anilor 1697-1701, mult mai înapoiată, datorită presiunilor calvine. Dar, adăuga autorul, în plan politic și social, în afară de scutirile dobândite de câțiva preoți, românii nu au câștigat prin catolicizare nici un drept, rămânând tot „tolerați” până în anul 1848. Dregătoriile le-au acaparat, în continuare, tot reprezentanții etniilor privilegiate și credințelor recepte, numai extrem de rar reușind câte un unit să ocupe vreo funcție publică, motiv pentru care mulți au intrat de-a dreptul în biserica „latină” și s-au maghiarizat, încercând să-și făurească un viitor mai bun. Mitropolia „valahă” s-a transformat într-o episcopie subordonată Strigoniului, iar în coasta păstorului „grec” a fost înfipt teologul iezuit, care a practicat o cenzură nu mai puțin degradantă decât cea exercitată mai demult de către superintendent. Cu toate eforturile ierarhilor noștri, sub influența călugărului romano-catolic, s-au introdus în Biserică obiceiuri străine și s-a neglijat autoritatea sinoadelor<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p.54-65

<sup>57</sup> *Ibidem*

E drept, specifica Papiu Ilarian, că nu toate relele au decurs din Unirea religioasă, ci, deseori, au fost generate de lașitatea, vanitatea și setea de putere a liderilor diecezei de rit răsăritean. Oricum însă, constatând că prin transferul confesional au pierdut mai mult decât au câștigat, indignați de comportamentul arogant și abuziv al iezuiților, ghidați de un fanatism nutrit prin neștiință și animați de diverși misionari și agenți munteni sau sârbi, unii s-au abătut de la credința romană, dând semnalul conflictelor fratricide, care au atins apogeul la jumătatea veacului al XVIII-lea și s-au soldat cu părăsirea masivă a Unirii. Nici măcar această revoltă sângeroasă nu le-a adus răsăriteților independența, pentru că, deși Curtea a făcut concesia de a le întemeia o episcopie, în fruntea ei s-au instaurat păstori sârbi, de-abia în 1810, ortodocșii ardeleni câpătând dreptul de a-și alege dintre ei conducătorul spiritual<sup>58</sup>.

Perspectiva lui Papiu Ilarian asupra catolicizării „toleraților” era, să recunoaștem, unilaterală, extrem de subiectivă și consistent încărcată de mesajul politic mobilizator în sens național, pe care îl impuneau vremurile. De aici până la o fermă poziție anticonfesională nu mai era decât un pas, pe care, de altfel, autorul l-a și făcut, respectând tipicul generației sale de a extrage din expunerea istorică învățămintele utile momentului. În consecință, el își exprima retoric durerea provocată de faptul că, atunci când trebuia apărată cauza de trei ori sfântă a naționalității, aflată în mare pericol, niște români răi, „mai mult unelte ale străinilor decât bigoți”, aveau de gând să semene iarăși sămânța dezbinării în popor, reînviind nefericitele certe religioase.

Se cuvenea, continua pe un ton muștrător Papiu Ilarian, ca nația să-și aducă aminte că a trecut demult timpul certurilor și al războaielor confesionale, iar cel ce vrea să folosească binelui comun să nu-și cerceteze frații în legătură cu credința lor, ci doar să-i întrebe dacă au sau nu inimă de român. Un atare mod de a proceda nu ar exprima indiferentism religios, ci, mai degrabă, adevărate simțăminte patriotice și naționaliste. Întotdeauna, din dorința de a dezmina etnia majoritară sau de a o supune – parte Strigoniului, parte Carlovițului –, inamicii „valahilor” s-au străduit să-i convingă că există mari diferențe între confesiunile lor. Nici catolicismul de rit răsăritean și nici ortodoxia nu aveau tăria de evita capcanele și ispitele dușmanilor neamului, numai spiritul unității naționale se putea opune acestora.

<sup>58</sup> *Ibidem*

Din fericire, sublinia autorul, cei mulți nu văd diferențe acolo unde ele nu există, ci știu doar că unii preoți țin de Sibiu, iar alții de Blaj. Deseori, parohii de ambele rituri au ceremoniat împreună, ca frați întru Hristos, neținând seama de subtilitățile scolasticilor, iar adversarii românilor să fie convinși că nu vor distruge niciodată această solidaritate sfântă! Instaurarea jugului unguresc a fost posibilă doar datorită ostilității din interiorul etniei noastre, mereu alimentată de străini. Dominația maghiară, împotriva căreia toți au depus jurământ să se mobilizeze, s-a spulberat prin unitatea oprimaților, dar reapariția disensiunilor ar contura noi forme de asuprire, provocând ruina nației. Înțelept ar fi ca certele să se lase pe seama teologilor, episcopilor și preoților, care nu au altceva de lucru și trag foloase de pe urma lor. Ei să se contrazică până nu vor mai putea, iar românii să îmbrățișeze idealurile scumpe ale propășirii naționale și să se lupte, totodată, pentru independență politică și pentru libertatea bisericii lor<sup>59</sup>.

Mesajul lui Papiu Ilarian nu are nevoie de prea multe comentarii. Să ne mulțumim să constatăm că el exprimă o aversiune puternică față de cele ce se petreceau atunci în mediul Blajului și că, introdus într-o sinteză de genul *Istoriei Românilor din Dacia Superioară*, scade calitatea cercetării și pune nemeritat într-o lumină nefavorabilă Biserica Unită, atribuind trecutului ei toate păcatele prezentului. În pofida discursului vădit instrumentalizat, întreprinderea autorului are valoare documentară, conține fragmente de mare acuratețe și marchează un oarecare avans pe linia investigațiilor de istorie bisericească. Deși, și în această carte, Papiu Ilarian își reiterează convingerea că transferul confesional a fost un act curat politic, el atribuie fenomenului circumstanțe patriotice, punându-l pe seama prudenței și zelului național de care au dat dovadă ierarhii români la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea<sup>60</sup>.

Coborând începuturile mișcării naționale cu câteva decenii înaintea epocii lui Inochentie Micu, în chiar anii Unirii religioase, autorul susținea că semnalul primelor manifestări pentru drepturi etnice l-a dat sinodul lui Teofil, atunci când a revendicat acceptarea noilor aderenți la credința romană în rândurile receptivilor<sup>61</sup>. Confundând ambițiile de promovare

socială ale elitelor românești cu conștiința națională, Papiu Ilarian s-a înscris pe o linie urmată de mulți alți cercetători până astăzi. Interesante erau și pasajele pe care le-a consacrat procesului de maghiarizare a nobilimii românești în perioada principatului calvin, asupra cărora nu vom mai insista.

Multe dintre judecățile sale referitoare la catolicizarea românilor ardeleni se regăsesc într-un amplu articol, intitulat *Uniți* și redactat în anul 1861, ca replică la atacurile amintite anterior în studiul nostru, declanșate de Ion Heliade Rădulescu împotriva ardelenilor care activau în spațiul extracarpatic. Publicat inițial în *Românul*<sup>62</sup>, unul dintre jurnalele apreciate de cititorii din Principatele Unite, materialul a fost atât de bine primit, încât a fost retipărit și peste munți, sub forma unei serii integrate în patru numere consecutive ale *Gazetei Transilvaniei*<sup>63</sup>. Redacția periodicului ardelean preciza că a preluat rândurile lui Papiu Ilarian pentru a demonstra că nu toți românii munteni sunt „Eliazi” sau dușmani ai fraților lor din imperiul habsburgic, ci cei mai mulți dintre ei prețuiesc cu maturitate solidaritatea etnică, punând-o în slujba intereselor naționale<sup>64</sup>.

După cum se arăta în introducerea demersului jurnalistic al lui Papiu Ilarian, dezbinarea amenința din nou populația majoritară din Ardeal, datorită propagandei infernale dezlănțuite în București de inamicii neamului, în frunte cu Ion Heliade Rădulescu, agitator care a mobilizat în jurul gazetei *Proprietarul Român* câțiva stipendiști greci, turci, nemți și ruși, străduindu-se să demonstreze că cei veniți din Transilvania nu ar fi cu adevărat creștini, ci, ca uniți, ar reprezenta, mai mult sau mai puțin pe față, interesele Sfântului Scaun și ale Vienei. Se părea că spiritul său ostil s-a răspândit oarecum și în alte ziare, care au criticat, poate uneori legitim, doi sau trei ardeleni aflați în situații dificile, dar nimeni nu a îndrăznit să culpabilizeze, pentru prestația unor transilvăneni, întreaga societate „valahă” din provincia intracarpatică, așa cum a făcut-o Ion Heliade Rădulescu. De acest prilej au profitat și adversarii din Ardeal ai românilor, care, în interesul propagandei maghiaro-săsești, străbăteau, cu gazeta *Proprietarul Român* în mâini, satele locuite de etnia majoritară, demonstrându-le țăranilor că cei din Principatele Unite îi tratează ca pe niște păgâni, batjocorindu-i, și că boierii unguri au fost mult mai buni cu

<sup>59</sup> *Ibidem*<sup>60</sup> *Ibidem*<sup>61</sup> *Ibidem*<sup>62</sup> În numerele 226 și 227 din anul 1861.<sup>63</sup> E vorba de numerele 67-70 din anul 1861.<sup>64</sup> „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, XIV/1861, nr.67, p.286



supușii lor „valahi” decât boierii munteni. Situația s-a agravat, arăta autorul, de câțiva ani încoace, de când s-a instaurat în spațiul extracarpatic regimul convențional, care i-a despărțit pe cetățeni atât de rău, încât aproape că fiecare individ și-a constituit propria partidă. Se putea constata cu regret că fericirea timpurilor trecute a apus și că, în atmosfera aceea ostilă, atacul asupra ardelenilor și-a propus, în fapt, să compromită sistemul politic al Convenției<sup>65</sup>.

Papiu Ilarian sublinia că problemele s-au agravat atunci când „nerușinatul” de Heliade a intrat în eforia școlilor, intensificându-și asaltul împotriva transilvănenilor și somându-i pe toți profesorii veniți din teritoriile dominate de austrieci să-și prezinte certificatele de botez. Intenția lui era aceea de a a-i elimina pe dascălii uniți din sfera educației, sub aberantul pretext că ei nu ar fi fost botezați și, ca atare, prezența lor ar fi fost indezirabilă nu numai în funcțiile de directori școlari sau efori, ci în toate instituțiile de învățământ în care se preda religia. Pretenția sa, menționa autorul, era ilegală și contravenea prevederilor Convenției referitoare la egalitatea tuturor românilor de religie creștină. Deoarece numeroși cetățeni ai Principatelor Unite nu știau ce a însemnat Unirea religioasă și puteau cădea ușor în capcana propagandei perfide a lui Heliade, Papiu Ilarian se oferea să dea lămuririle necesare despre greco-catolici și să treacă succint în revistă modul în care unii ardeleni au aderat la Biserica Romei, specificând că o prezentare serioasă a subiectului ar reclama dimensiunile unei cărți. Cei interesați de problematică erau îndemnați însă să parcurgă lucrările lui Micu, Șincai și Maior sau să răsfoiască paginile *Magazinului istoric pentru Dacia* sau ale altor colecții documentare<sup>66</sup>.

Partea istorică a articolului se deschidea cu o inventariere a tentativelor „latinilor” de a-i atrage pe români înspre credința lor, care cobora până la evenimentele politico-religioase ale veacului al XII-lea. Se stăruia asupra micilor reușite din timpul Asăneștilor, asupra instrumentalizării regelui Bela al IV-lea de către Sfântul Scaun, în sensul stărpirii „necredincioșilor valahi”, asupra diplomelor și bulelor papale care confereau regilor Ungariei dreptul de a exercita, cu toate mijloacele, o politică prozelitistă vizavi de credincioșii „greci”, asupra eforturilor unora

dintre „domnii și doamnele” din principate de a se orienta înspre Biserica Romei, asupra promisiunilor pe care Mihai Viteazul le-a făcut papei Clement al VIII-lea că își va însuși credința romană și asupra situației dramatice din Ardeal, unde majoritarii, deși au stăruit, în înțelesul documentelor papale, să nu-și schimbe confesiunea, unii au fost obligați să părăsească teritoriile intracarpatiche, spre a evita constrângerile (a se vedea, de pildă, cazurile lui Negru și Dragoș). Cu toate presiunile exercitate, scria autorul, timp de 500 de ani (până în 1526), regii și voievozii maghiari nu i-au putut abate pe „valahi” de la „legea” lor răsăriteană<sup>67</sup>.

Conjunctura politico-socială a devenit și mai tragică, sublinia Papiu Ilarian, din secolul al XVI-lea, de după instaurarea regimului principilor calvini, de când persecuțiile s-au întetit. Naționalității și credinței românilor li s-a atribuit, din cauza ortodoxiei, doar statutul de „tolerate”, ceea ce a deschis calea unei prigoane înfiorătoare, exercitate de „eretici”. În strategia de calvinizare a „valahilor”, superintendentul a devenit actorul principal, în calitate sa de șef al cenzurii și de președinte autoproclamat al sinodului „grecesc”. El supraveghea un cler umilit până peste poate, obligat să-l poarte pe umeri, în lectică, pe episcopul reformat, supus sarcinilor iobăgești și nevoit să ierneze câinii de vânatoare ai „boierilor unguri”. La fel de înjosiți erau și credincioșii răsăriteni, constrânși, laolaltă cu preoții și sub amenințarea unor grele pedepse, să nu-și respecte posturile și să-și însușească învățăturile catehismelor lui Rákóczi, înțesate de „eresuri” protestante. Apărătorii cutezători ai ortodoxiei au avut de îndurat inimaginabile patimi (se oferea în detaliu, spre exemplificare, cazul lui Sava Brancovici), așa că nu era de mirare că numeroși nobili „valahi” s-au calvinizat și s-au maghiarizat. În pofida imenselor presiuni însă, destui și-au asumat suferințele și au rămas credincioși „legii străbune”<sup>68</sup>.

Pătimas, naiv, sărac în date și mult prea atașat de textele lui Șincai și Maior (fapt de înțeles dacă se are în vedere intenția autorului de a vulgariza problematica), articolul surprindea, totuși, cu forță de sugestie, principalele motivații ale Unirii religioase. Se evidenția, în continuare, că schimbarea regimului politic, la finele veacului al XVII-lea, nu a adus nimic bun pentru „tolerați”, deoarece ei erau supuși, în noile împrejurări, atât persecuțiilor protestante, cât și celor „latine”. Pe acest fond, promisiunile de recăștigare a drepturilor pierdute, în cazul acceptării catolicismului prin

<sup>65</sup> *Ibidem*

<sup>66</sup> „Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr.68, p.290

<sup>67</sup> *Ibidem*

<sup>68</sup> *Ibidem*

procedura florentină – făcute de suveran și de primatele Ungariei –, au prins rădăcini în sufletele lor, astfel încât sinodul din februarie 1697 a acceptat trecerea, recunoscând numai cele patru puncte și formulând, în ședința a II-a, următoarele condiții: respectarea canoanelor și datinilor răsăritene în judecățile bisericești, drepturi, libertăți, scutiri și privilegii pentru preoții „greci” similare cu cele ale clerului „latin”, anularea statutului de „tolerat” pentru cei ce acceptau transferul confesional, dregătorii și acces la școli pentru mirenii uniți etc.

Actul de primire a credinței romane, specifică Papiu Ilarian, nu marca o spectaculoasă distanțare față de „legea” tradițională. Astfel, deși l-au recunoscut pe Papă drept cap al bisericii lor, greco-catolicii români nu au avut prilejul de a se apropia de el, totodată nu au folosit în ceremonii azima, ci prescura, ca și ortodocșii, și, în pofida faptului că au admis că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, au rostit Crezul întocmai ca și răsăritenii, adică fără adăugarea expresiei „și de la Fiul”. Ba mai mult, o parte covârșitoare a „valahilor” din Transilvania și Ungaria a respins credința romană (de pildă, bănațenii), iar de câte ori s-a încercat a se înnoi câte ceva în Biserica Unită, preoții și mirenii s-au opus vehement. Semnalul protestelor l-a dat sinodul din 1700, care a revendicat libertatea de a nu primi nimic în afara celor patru puncte și de a păstra ritul și datinile „grecești”. De aceea, noii aderenți la catolicism se și numeau „greco-uniți”. Dezideratul soborului din septembrie 1700 de a nu îngădui mai mult decât clauzele florentine s-a reiterat și peste câteva decenii, sinodul din mai 1739 solicitând, de asemenea, să nu fie constrâns la a depăși condițiile florentine și să i se permită ținerea proceselor după vechile pravile<sup>69</sup>.

E lesne de remarcat că articolul *Uniții* nu constituia o veritabilă analiză istorică și nici măcar nu urmărea cronologic toate etapele Unirii religioase, ci încerca, mai degrabă, să justifice transferul confesional, fără însă a-i sublinia avantajele, și să demonstreze că, prin deciziile anilor 1697-1701, în spiritualitatea românească nu s-a produs, în fapt, nici o falie reală. Această idee autorul a reaccentuat-o și spre sfârșitul materialului, unde el constata că între cele două biserici românești nu existau diferențe semnificative, că ambelor credințe le erau caracteristice aceleași slujbe, datini, rituri, posturi, taine, superstiții, spovedanii, cuminecături, masluri,

molitve, calendare, sărbători etc. și că preoții „valahi”, indiferent de apartenența lor religioasă, purtau bărbii și sutane similare<sup>70</sup>.

Cu abilitate retorică și pe bună dreptate tendențios, Papiu Ilarian își exprima nedumerirea că Heliade – care în 1843 curtase fata unui „neamț papistaș” din Blaj și s-a putut convinge că uniții nu erau „latini” – nu a observat asemănările menționate mai sus, după cum se părea că nu le sesizase nici în anul 1848, deși atunci a cerut ca toți românii, uniți sau neuniți, să fie una. În fond, continua autorul, pe parcursul derulării evenimentelor tulburi ale anilor 1848-1849, toți cei de același neam au fost împreună ca frații, motiv pentru care ardelenii nu doreau să știe de vreo deosebire între greco-catolici și ortodocși. Numai Guvernul, ungurii și austrieii reușeau, câteodată, să semene discordia, dar nu în cler și în popor, ci între episcopi. După anul 1850, austrieii au încercat constant să alimenteze dezbinarea etniei majoritare, dar s-au izbit de rezistența preoților și credincioșilor. Tot în 1850, când Șaguna vizitase Viena, junimea română de la Universitate i-a urat bun venit și l-a îndemnat să susțină solidaritatea bisericilor și la fel s-a procedat și cu Șuluțiu, atunci când acesta a ajuns în capitala imperiului. La Congresul național de la Sibiu, din anul 1861, cei doi păstori ai românilor transilvăneni au stat alături, blestemându-i împreună pe cei care și-au propus să submineze unitatea neamului<sup>71</sup>.

Iată doar câteva argumente pe care Papiu Ilarian le-a expus cu măiestrie, pentru ca să încheie – într-un final bine gândit și construit – cu constatarea că lui Heliade nu-i păsa de idealurile naționale și că se ținea cu iresponsabilitate de misiunea sa de a predica împotriva uniților și de a aprinde focul dușmăniei de o parte și de alta a munților, ca un individ fără patrie și fără conștiință. Din fericire – trăgea autorul cu emfază o ultimă concluzie – nu întregul popor era nerușinat și venal, iar faptele unui ins nu puteau întina o întreagă națiune<sup>72</sup>.

În pofida înclinațiilor polemice, a condeiului alert și a impresionantei capacități de efort de care dispunea, Papiu Ilarian nu a avut contribuții spectaculoase în investigarea Unirii religioase, iar cercetările sale s-au situat nici măcar la nivelul valoric al travaliului lui Treboniu Laurian. Asemeni acestuia din urmă, nici el nu a inclus în colecția sa documentară

<sup>70</sup> „Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr.70, p.298

<sup>71</sup> *Ibidem*

<sup>72</sup> *Ibidem*

<sup>69</sup> „Gazeta Transilvaniei”, XIV/1861, nr.69, p.294

**Tezaur de monumente istorice pentru România** – care s-a dorit a fi, în domeniul investigării surselor, cu un pas înainte față de corpusul **Magazin istoric pentru Dacia** al lui Treboniu Laurian și Nicolae Bălcescu – prea mult material de arhivă legat de transferul confesional al românilor ardeleni. Se regăseau aici, doar câteva interesante referiri la unele catehisme „latine”, traduse în românește cu puține decenii înainte de opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel<sup>73</sup>, precum și sporadice considerații de ordin general asupra catolicizării „toleraților”, integrate în tomul al III-lea, într-o analiză consacrată mișcării lui Horea<sup>74</sup>.

În respectivele pagini, Papiu Ilarian scria că, atunci când și-au asumat credința romană, „valahii” au fost amăgiți de către suveran, însă numai o parte a lor a căzut în capcana promisiunilor. Chiar și cei atrași au consimțit să accepte transferul confesional doar cu condiția de a nu li se cere mai mult decât primirea punctelor florentine. Era adevărat că, prin compromisul făcut, preoții „greci” au scăpat de infamiile și persecuțiile calvinilor, că uniților li permis accesul în instituțiile catolice de învățământ și că li s-a recunoscut dreptul de a-și ridica propriile școli. Era tot atât de adevărat, admitea autorul, că, astfel, au apărut printre „valahi” tineri luminați de geniul Romei (al cetății vechi, nu al celei noi), dar, adăuga tot el, credința etnică majoritară a rămas în continuare „tolerată”, poporul a căzut pradă dezbinării, iar ungerii s-au opus pe mai departe educării și promovării românilor, deseori prin mijloace violente<sup>75</sup>. Avem de-a face deci și aici, cu același tip de discurs pe care Papiu Ilarian l-a utilizat în **Istoria Românilor din Dacia Superioară** și în toate celelalte materiale ale sale și care s-a transformat într-un clișeu preluat de majoritatea autorilor ardeleni ai generației pașoptiste, atunci când se refereau la Unirea religioasă.

## I.5. George Bariț

Fără îndoială că unul dintre cei mai rodnici investigatori de confesiune greco-catolică ai începuturilor Bisericii Unite care și-au desfășurat cercetările pe parcursul veacului al XIX-lea a fost George Bariț. Despre biografia acestei personalități de excepție s-au scris prea multe pentru ca să mai insistăm asupra ei. Să punctăm, din fructuoasa sa activitate de istoric, doar preocupările – nu puține, dar nici îndeajuns de cunoscute – care l-au apropiat treptat de problematica aderării „toleraților” la Biserica Romei și apoi l-au determinat să o aprofundeze. Dintr-o asemenea perspectivă, să menționăm că se poate detecta o creștere graduală a valorii și eficienței demersurilor sale.

Pornind de la considerații prea generale și mici semnalări de date și amănunte legate de trecutul confesional (consemnate în articolele **Istorie bisericească**, **Episcopatul românesc neunit în Ardeal**, **Întâmplările mănăstirii călugărilor din Blaj**, **Din zilele curuților**, **Din istoria ecleziastică generală** etc.), trecând prin relevarea activității iezuiților în Transilvania și, mai cu seamă, a raporturilor lor cu „valahii” (în **Note**, o tăioasă prezentare a amestecului călugărilor „latini” în conducerea Bisericii Unite, **La istoria societății iezuiților și a călugărilor greci**, un material în care reliefa influența negativă a reputatului ordin catolic, dar și a călugărilor „greci”, asupra spiritualității poporului român, luându-și angajamentul că, chiar dacă nu va scrie un studiu asupra lor, va contribui documentar la lămurirea tematicii, insistând, desigur, asupra iezuiților din Ardeal și lăsând celor de dincolo de Carpați sarcina de a se ocupa de monahii răsăriteni, **Scurtă istorie a societății iezuiților**, în conținutul căreia și-a respectat făgăduiala făcută în textul anterior, ș.a.), prin evidențierea daunelor provocate de fanarioți în principate (în travaliul **Momente din istoria fanarioților**, unde compara, în mod exagerat, pagubele provocate de ierarhii și mireni „greci”, sosiți în țările române la începutul veacului al XVIII-lea, cu pierderile generate de iezuiți în Transilvania, demonstrează că fanarioții au fost chiar mai periculoși decât iezuiții, deoarece erau mai legați de popor decât călugări „latini” și își exprima speranța că poporul va elimina veninul inoculat de cele două forțe în organismul național), prin punerea în lumină a legăturilor dintre istoria politică și cea ecleziastică (în paginile reunite sub titlul **Ceva despre știința istoriei profane și bisericești**), prin stăruitoarele apeluri pentru scrierea unei mai bune sinteze

<sup>73</sup> Alesandru Papiu Ilarianu, *Tesauru de monumente istorice pentru România. Atātu din vechiu tipărite cătu și manuscripte cea mai mare parte străine, adunate și publicate cu prefațiuni și note illustrate*, vol.I, București, 1862, p.105-106

<sup>74</sup> Volumul al III-lea s-a publicat tot la București, în anul 1864, iar judecățile la care ne referim se află la pagina 301, în studiul intitulat *Horia și Cloșca*.

<sup>75</sup> *Ibidem*

de istorie a bisericii românești (înscrise frecvent în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, în *Gazeta Transilvaniei*, în *Observatorul* sau în *Transilvania*), prin exploatarea inspirată a unor știri despre trecutul religios al „valahilor”, depistate în arhivele personale ale lui Kemény, Mocioni și Șuluțiu (publicate în *Transilvania*), prin câteva tentative monografice (vezi, spre exemplu, demersul intitulat *Monografia unor biserici românești din Transilvania*), prin utile sugestii bibliografice, care vizau inclusiv ultimele apariții în domeniul istoriografiei confesionale (în seria de scurte observații intitulată *Bibliografia*), Bariț a ajuns la indicarea și valorificarea excelentă a unor surse referitoare la calvinizarea și, ulterior, catolicizarea „toleraților” (în sondajele intitulate *Cruzimi barbare în Transilvania din secolul al XVII-lea, Din cronica lui Mihail Cserei*, cu multe informații despre presiunile protestante și „latine” asupra etniei majoritare, *Comitele Nicolae Bethlen, cancelar și cronicar*, cu interesante detalii despre Unirea religioasă, *Fragment istoric despre Unirea religioasă în Transilvania*, cu amănunte despre transferul confesional, extrase tot din cronica lui Nicolae Bethlen, *Fragmente din istoria lui Ioan Bethlen*, cu date despre falimentul moral al aristocrației și patriciatului ardelean în timpul lui Apafi, care s-a reflectat și în comportamentul lor față de „valahi”, *Despre documentele relative mai ales la istoria bisericească a românilor, Documente din Vatican și din alte părți ale Italiei pentru întregirea istoriei dacoromânilor*, cu menționarea unor izvoare inedite despre catolicizarea „grecilor” din Transilvania, *Documente istorice din zilele lui Mihail Apafi I*, cu argumente suplimentare ce susțineau cruzimea politicii reformatilor față de ortodocși, *Un document ca multe altele relative la goanele Bisericii românești*, cu semnalări arhivistice menite a demonstra că, și după aderarea la Biserica Romei, „valahii” au rămas o simplă jucărie în mâinile celor puternici, fără a avea încă elitele lor cărturărești, *Alte documente istorice relative la istoria românilor*, cu trimiteri la acte definitorii pentru caracteristicile prozelitismului protestant, *Calvinirea românilor în comitatul Marmăției, Sumariul câtorva rescripte și decrete religioase din Ungaria relative la goanele religioase din veacul al XVIII-lea, Din istoria Reformațiunii în Ungaria și în Transilvania cu respect la români, Biserica românească în luptă cu Reformațiunea, Colecția de documente a profesorului dr. Nicolae Nilles*,

*Material pentru istoria bisericească, Colecție de documente pentru istoria bizantină, ecleziastică și politică și multe altele)*<sup>76</sup>.

În studiile sale de istorie confesională, s-a arătat reticent față de orice formă de prozelitism care a pigmentat trecutul societății românești, dar, fără a-și apăra propria credință, a manifestat o aversiune deosebită față de presiunile calvine ce i-au împins pe „tolerați” într-o situație socio-politică, economică și spirituală greu de suportat. În acest sens, în materialul intitulat *Catehismul calvinesc impus clerului și poporului românesc sub domnia principilor Gheorghe Rákóczi I și Gheorghe Rákóczi al II-lea*, Bariț producea o cascadă de dovezi, pe care le aducea în sprijinul ideii potrivit căreia protestanții i-au persecutat mai rău pe ortodocși decât catolicii. Cu deosebită patimă, el exagera pierderile suferite de „tolerați” prin calvinizare și vehicula cifre exagerate în ceea ce privea procesul de maghiarizare a etniei majoritare, trecând, totodată, cu vederea aportul pozitiv al Reformei la evoluția culturii române și evitând să se refere la traducerea cărților bisericești ca la o inițiativă ce a pus piatra de temelie a limbii literare și a stimulat coeziunea culturală. Autorul explica, oarecum naiv, preluarea rapidă a Reformei de către Stările ardeleni prin apelul la trăsăturile etnice ale maghiarilor (un popor nordic, preciza el, cu predilecție pentru un ceremonial religios mai sobru și mai puțin costisitor), însă, cu toată critica adusă protestanților, nu ierta nici credința răsăriteană pentru incapacitatea ei de a bloca ofensiva calvină. În optica sa, ura dintre „greci” și „latini”, indolența Fanarului și mentalitatea nesănătoasă, indusă de stăpânirea otomană, argumentau excesiva toleranță, dezordinea și moliciunea ierarhiei ortodoxe<sup>77</sup>.

Spre deosebire de Bănuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian sau Papiu Ilarian, care au criticat excesiv Unirea religioasă, compătimentind soarta ortodocșilor ardeleni, Bariț, deși nu s-a erijat în avocat al catolicizării „valahilor”, a dat dovadă de mai multă exigență în a stabili locul religiei „grecești” în istoria românilor și în a-i estima valențele naționale. În articolul *Confesiunile religioase în politică și în viața națională*, el sublinia că ar fi fost o fabulă să se creadă că biserica orientală, clerul ei și

<sup>76</sup> Pentru preocupările de istorie ecleziastică ale lui Bariț, a se vedea excelenta bibliografie a reputatului autor, publicată de George Em. Marica în ampla sa lucrare intitulată *Studii de istoria și sociologia culturii române ardeleni din secolul al XIX-lea*, vol.III-George Barițiu-istoric, Cluj-Napoca, 1980.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.49

patriarhul Constantinopolului ar fi favorizat cândva întemeierea așa-numitelor biserici naționale. Din contră, „grecii”, ca și papii de-altfel, s-au străduit să împiedice, pe cât a stat în puterile lor, cristalizarea structurilor ecleziastice etnice și le împiedicau, în continuare, și atunci. Nu răsăritenii, specifică autorul, ci mai degrabă reformații au început să dea viață bisericilor naționale, în adevăratul înțeles al cuvântului. În ceea ce îi privea pe „tolerați”, ei, din nefericire, au căzut sub influența viței slave și, mai ales în teritoriile unde s-au aflat mai vârtos amestecați cu sârbii, au fost infectați de confesionalismul lor, hrănit de bizantini și prea adesea metamorfozat în „bigoterie” și în fanatism. Au fost așadar destui, constată Bariț cu amărăciune, care s-au îngrijit ca „valahii” să fie dominați pe parcursul secolelor de o întunecime aproape absolută<sup>78</sup>. Se poate sesiza că, deși emise de pe aceeași poziție anticonfesională caracteristică generației pașoptiste, judecățile sale justificau în bună măsură aderarea românilor la Biserica Romei și transferau unele dintre păcatele atribuite de numeroși autori ai epocii Bisericii Greco-Catolice pe seama Bisericii Ortodoxe, cu o detașare pe care alți uniți, legați prin carierele lor de mediul extracarpatic, nu puteau să o manifeste.

Că românii nu aveau vreo altă șansă de a evita persecuțiile religioase decât catolicizarea, reiese și din excelentul său studiu *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*<sup>79</sup>. Coborându-și aici analiza până în epoca disputelor generate de infiltrarea protestantismului în Transilvania, autorul și-a construit expunerea pe contribuțiile documentare și investigațiile lui Vasile Pop, Treboniu Laurian, Andrei Șaguna, Micu-Moldovan și, cu deosebire, Timotei Cipariu, ale cărui informații masive, cumulate în *Acte și fragmente latine românești* și în *Arhiva pentru filologie și istorie*, le-a apreciat foarte mult și le-a exploatat din plin<sup>80</sup>. Pe lângă aceste surse, a fructificat date din *Cronica* lui Șincai, din manuscrisul lui Petru Bod, din consemnările lui Bethlen Farkas, din colecția de articole dietale ale lui Kemény József (copiate parțial de Ștefan Moldovan), din lucrarea lui

Fiedler și din sinteza *Erdélyország története* a lui Szilágyi Sándor și a folosit textul *Approbatæ*-lor.

Un capitol aparte al studiului, cel de-al doilea, l-a consacrat propagandei făcute de calvini printre români, în perioada cuprinsă între domniile lui Ioan Zápolya și Mihai Viteazul. Acest segment al cercetării pornea de la considerația potrivit căreia reformații și-au început asaltul asupra credinței etniei majoritare de-abia după ce au finalizat procesul de relativă vasalizare a „latinilor”. Mai întâi – așa după cum reieșea și din istoria scrisă de parohul calvin din Ighiu, Petru Bod, publicată parțial de Cipariu – ei și-au concentrat atenția asupra nobilimii române, pe care au convertit-o cam în 25 de ani de la consolidarea protestantismului în Ardeal, potrivit principiului „cujus est regio, illius est etiam religio”, ce permitea conducătorilor Transilvaniei să dispună după bunul lor plac de credința supușilor. Agresivitatea manifestată de ei față de „valahi” a fost susținută în plan politico-juridic, până la epoca lui Mihai Viteazul, de hotărârile următoarelor diete: Dieta de la Sibiu, din 1566 (a definit „legea” răsăriteană ca idolatrie, susținând exterminarea ei și exilarea credincioșilor „greci” nesupuși episcopului calvin George – măsuri ce l-au determinat pe Bariț să constate că reformații s-au dovedit, vizavi de „tolerați”, cel puțin la fel de fanatici ca și „latinii”), Dieta de la Turda, din 1568 (a reiterat decizia pedepsirii românilor contestatari ai autorității păstorului lor reformat), Dieta din 1577 (a confiscat averi ale mănăstirilor catolice și orientale și a acordat „valahilor” calvinizați, deja destul de numeroși la acea dată, libertatea de a-și desemna propriul lor episcop), Dieta de la Mediaș, din 1588 (i-a expulzat pe iezuiți, a reconfirmat dispozițiile luate anterior împotriva ortodocșilor și a interzis efectuarea vizitațiilor canonice de către vlădică fără aprobarea proprietarilor pe domeniile cărora se găseau parohiile), Dieta de al Alba Iulia, din 1591 (a adus aproape în pragul desființării credința romană și a continuat să adopte clauze restrictive legate de funcționarea bisericii „grecești”) și Dieta de la Alba Iulia, din 1593 (a restrâns pe mai departe dreptul episcopului ortodox de a-și organiza vizitațiile canonice și i-a oprit pe ierarhii sârbi din Banat să pătrundă în principat)<sup>81</sup>. Autorul preciza că deținătorii puterii au profitat, pe parcursul misiunii lor de a converti etnia majoritară, de faptul că „tolerații” nu își foloseau propria limbă în biserică și nu își cunoșteau prea bine dogmele. Pretinzându-le să-și transforme limba în limbă de cult,

<sup>78</sup> George Bariț, *Scrieri social-politice. Studiu și antologie*, [editori Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan și George Em. Marica], București, 1962, p.222-234

<sup>79</sup> Apărut în „Transilvania”, Brașov, VIII/1875 și IX/1876 și reluat în lucrarea *Gheorghe Barițiu. Studii și articole*, [editor Ioan Lupăș], Sibiu, 1912, p.59-93

<sup>80</sup> *Ibidem*, p.59-66

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.67-93

protestanții le-au satisfăcut, în fapt, curiozitatea și fireasca dorință de informare. În fața ingerințelor calvine, ierarhii „greci” s-au apărut ineficient și negativ, numai prin mijloacele externe ale ritului, care, nefiind promovat în limba națională, a înfrunghiat o barieră lipsită de viață și ușor de înlăturat. Se putea încă o dată sesiza că, spre deosebire de alți autori contemporani lui, Bariț nu s-a mulțumit să deplângă situația jalnică în care a ajuns ortodoxia ardeleană, ci a atribuit „legii” răsăritene și tradițiilor ei o serioasă vină în prăbușirea bisericii românești din Transilvania.

Din narațiunea sa reieșea că, pe măsură ce imperiul habsburgic se apropia din nou de provincia intracarpatică, iar negocierile dintre Rudolf și Sigismund Báthory erau în toi, Dieta și-a mai moderat, desigur, atitudinea față de „latini” și chiar și față de „greci”, așa încât hotărârile adoptate de acest for politic în 1595, 1598 și 1599 nu mai exprimau cu vehemență anterioară intențiile prozelitiste. Mai mult decât atât, la intervenția fermă a lui Mihai Viteazul, Dieta de la Alba Iulia, din anul 1600, a ajuns să-i elibereze pe preoții ortodocși din servitute<sup>82</sup>. Deoarece, continua autorul, evenimentele confesionale s-au situat întotdeauna în umbra celor politice, moartea lui Mihai Viteazul a dat semnalul unor crunte represalii, care au afectat iarăși dieceza „valahă” din Ardeal. Dieta de la Lățieni, din același an 1600, institua pedeapsa cu moartea pentru orice legătură dintre preoții „greci” din Transilvania și cei din Muntenia și le atribuia călugărilor răsăriteni condiția de proscriși, iar Dieta de la Cluj, din 1601, decidea ca parohii români care au participat la mișcările generate de prezența lui Mihai Viteazul în principat să fie exemplar osândiți. După ce cumpletele represiuni ale lui Basta au încetat, intensă dorință de răzbunare a Stărilor s-a evidențiat în aberantele ședințe dietale care au adus în discuție, potrivit relatării unor cronicari, până și propunerea exterminării totale a etniei majoritare<sup>83</sup>.

Uneori, sublinia Bariț în capitolul al treilea al incursiunii sale în istoria confesională a „toleraților”, din dorința de a proteja forța de muncă a proprietarilor domeniali, principii au inițiat măsuri mai lucide și mai cumpătate în raport cu „valahii”. Astfel, în 1608, diploma emisă din Beiuș de Sigismund Rákóczi conferea clerului român calvinizat aceleași privilegii de care beneficia și clerul protestant maghiar, recunoscându-le

noilor convertiți inclusiv libertatea de a-și alege episcopii și protopopii, dar numai cu condiția de a se desprinde de jurisdicția păstorului ortodocșilor din Ardeal, în 1609, Gabriel Báthory le acorda preoților „greci” dreptul de liberă strămutare, reducându-le cuantumul prestațiilor țărănești și civile doar la „onorariul” seniorial, în 1614, Gabriel Bethlen reconfirma aceste privilegii, oferind românilor și posibilitatea de a frecventa școlile calvine și dispunând traducerea Bibliei în limba populației majoritare (obiectiv care s-a împlinit numai după domnia lui), iar în 1638, Gheorghe Rákóczi I întărea libertățile concesate de înaintașii săi „valahilor” calvinizați<sup>84</sup>.

Se putea constata, adăuga Bariț, că actele de îngăduință ale autorităților vizau, din cinice considerente prozelitiste, cu precădere pe răsăritenii care acceptau să-și asume credința principilor, față de cei rămași ortodocși promovându-se în continuare mai vechea intoleranță. De pildă, vlădica Iorest, care încercase să apere tradițiile bisericii sale, a fost excomunicat și maltratat, iar sinodul s-a văzut nevoit să-l aleagă în fruntea diecezei pe Simion Ștefan, marioneta principelui și a superintendentului Gelej. El a acceptat, înainte de a fi confirmat de autorități, 15 condiții care anihilau autonomia ecleziastică a „valahilor”, precum: oficierea slujbelor în limba română, utilizarea catehismului calvinesc în biserică, folosirea apei fără untdelemn în ceremonia botezului, administrarea cuminecăturii numai adulților, folosirea Sfintei Cruci și a icoanelor doar ca elemente decorative în lăcașurile de cult, simplificarea ritualului de înmormântare, prin eliminarea așa-ziselor superstiții, instituirea obligativității rostirii jurământului de credință în cadrul cununiei, derularea procedurilor de divorț după normele reformate, tolerarea cazurilor de trecere la calvinism, ratificarea hotărârilor sinoadelor anuale de către superintendent (care urma să revizuiască, totodată, cauzele mari de judecată ale mitropoliei „grecești” și să aprobe și sancțiunile sau destituirile propuse de ierarhii ortodocși), renunțarea la autoritatea jurisdicțională asupra a trei protopopiate din ținutul Făgărașului etc. În aceeași epocă a lui Gheorghe Rákóczi I, pentru o convertire cât mai amplă și profundă a „valahilor”, s-a luat și decizia întemeierii unei tipografii românești<sup>85</sup>.

O politică prozelitistă asemănătoare a dus, scria Bariț, și Gheorghe Rákóczi al II-lea, care, în 1650, a reîntărit privilegiile clerului „grec” calvinizat. În timpul său, în 1656, a fost confirmat ca vlădică Sava

<sup>82</sup> *Ibidem*<sup>83</sup> *Ibidem*<sup>84</sup> *Ibidem*<sup>85</sup> *Ibidem*

Brancovici, noului păstor – ajuns în fruntea diecezei ortodoxe cu recomandarea episcopului maghiar – neimpunându-i-se, inițial, cele 15 condiții umilitoare, care l-au „încătușat” anterior pe Simion Ștefan, ci pretinzându-i-se doar să tipărească pe mai departe cărți bisericești în limba română. Se prefigura un benefic compromis religios între autorități și „valahi”, însă el a fost curmat prin căderea principelui, în urma aventurii sale polone.

Dacă în timpul scurtelor domnii ale lui Francisc Rhédei, Acațiu Barsai și Ioan Kemény sau în primii ani ai stăpânirii lui Mihail Apafi I, Sava Brancovici nu a avusese încă de îndurat presiuni deosebite (în 1659, Barsai acorda clerului ortodox câteva imunități, iar în 1663, Apafi I le reîntărea), în scurt timp, situația s-a deteriorat și, în 1669, vlădica a fost constrâns nu numai să-și asume cele 15 clauze înjositoare mai vechi, ci să accepte și patru dispoziții suplimentare, și anume întemeierea unor școli românești la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureș și în Chioar, refacerea tipografiei „valaho”-calvine de la Alba Iulia, destituirea preoților care oficiau pe mai departe slujbele în slavonă, și acceptarea controlului exercitat de superintendent (care își arogase în documente și titulatura de episcop ortodox) asupra deciziilor sinodului, asupra hirotonirilor, asupra numirilor de protopopi, asupra modului de sancționare a preoților, asupra soluționării cauzelor de judecată de la mitropolie și asupra organizării și desfășurării vizitațiilor canonice<sup>86</sup>. Supravegherea protestantă devenise atât de strânsă, încât păstorul „grec” și cei din jurul său erau obligați, sub amenințarea unor pedepse grele, să se prezinte în sinodul maghiar, spre a raporta despre lucrările soborului ortodox. Drastica tutelă reformată a fost apoi iarăși pecetluită prin diploma lui Apafi din anul 1674, care reconfirma supremația superintendentului asupra bisericii răsăritene din Ardeal, recunoscându-i atribuțiunile de inspector pentru sinodul mitropolitan și supraveghetor al vizitațiilor canonice din dieceza „greacă”<sup>87</sup>.

Pentru a reda cât mai expresiv forța strategiilor politico-religioase care au împins biserica românească din perioada regimului calvin în pragul dezmembrării, Bariț nu evita detaliile, trecând în revistă, alături de măsurile mai importante orientate de principii și de Stări împotriva „legii” răsăritene, și câteva dispoziții juridice de amănunt, nu toate neapărat confesionale, ci

mai degrabă cu un caracter general antiromânesc. Era vorba de legile din 1620, 1622, 1632 și 1650 (nu se tolera purtarea armelor de către „valahi”), 1638 (nu se admitea nici măcar ca românii să se deplaseze călare), 1639 (se preciza statutul iobăgesc al fiilor de preoți, oprindu-se accesul lor în școli), 1643 (nu se permiteau hirotonirile din rândul țărânimii), 1651 (se sancționau divorțurile derulate după canoanele ortodoxe), 1678 (nu se îngăduia parohilor să dețină avere sau să-și câștige nobilitatea) etc<sup>88</sup>.

Prezentând pe larg acest cadru socio-politic, juridic și religios de-a dreptul catastrofic, autorul sublinia retoric că șansele lui Sava Brancovici de a restaura autonomia și demnitatea eparhiei sale erau minime. Cu toate acestea, continua Bariț, în mod surprinzător, vlădica a mai obținut de la Apafi I, în 1673, o diplomă care îi scutea pe preoții „greci” de dijmă, în 1675, un set de decizii menite a reduce din presiunile calvinizării, în 1676, un alt act ce solicita respectarea dispoziției emise cu trei ani înainte, în legătură cu suspendarea dijmii, iar în 1679, un nou document de reconfirmare a sa în scaunul mitropolitan. Erau reușite efemere, deoarece, în cele din urmă, conflictul inegal cu episcopul calvin, în care vlădica s-a angajat imediat după reîntoarcerea din Rusia (unde fusese plecat, împreună cu fratele său Gheorghe, spre a strânge ajutoare pentru reședința sa de la Alba Iulia, de două ori pustiită de campaniile turcești și tătărești), i-a atras pieirea. Dacă atunci când Sava Brancovici a revenit de la Moscova, strădaniile depuse de superintendent în absența sa pentru a mai calviniza câțiva protopopi „greci”, pentru a reduce din veniturile diecezei ortodoxe și pentru a-și menține controlul asupra hirotonirilor din jurisdicția ecleziastică „valahă” au putut fi neutralizate de păstorul ortodox, după câțiva ani, el nu a mai reușit să evite consecințele denunțurilor aberante – făcute de episcopul maghiar pe baza unor mărturii mincinoase – care au dus la destituirea lui. Nici fratele său Gheorghe, refugiat la turci, și nici măcar Șerban Cantacuzino, deși domnitorul promisese cruntă răzbunare, nu au fost în stare să-l scape de cele mai cumplite umilințe, care se pare că i-au provocat moartea<sup>89</sup>.

Conform opiniei lui Bariț, care a redat – extrem de detaliat și fără interpretarea critică a surselor – episodul Sava Brancovici, căderea acestui mitropolit a coincis cu căderea deplină a bisericii românești sub autoritate calvină. Iosif Budai – desemnat vlădică într-un simulacru de sinod

<sup>86</sup> *Ibidem*<sup>87</sup> *Ibidem*<sup>88</sup> *Ibidem*<sup>89</sup> *Ibidem*

electoral, prin asumarea la instalare a celor 19 condiții umilitoare pentru biserica sa – și succesorii lui din fruntea diecezei ortodoxe a Transilvaniei de până la Teofil au fost doar fideli executanți ai dispozițiilor superintendentului, alungați în Muntenia, în cazul celor mai mici suspiciuni pe care le putea stârni activitatea lor, sau schimbați des, pentru a nu câștiga popularitate în rândul clerului și credincioșilor. Nimeni nu mai avea puterea de a se înscrie pe linia opoziției eroice a lui Sava Brancovici, personalitate promovată de suveranul Leopold I – în 1683, în semn de recunoaștere a curajului de care a dat dovadă – printre baronii imperiului<sup>90</sup>.

După cum constata autorul, numai noile împrejurări politice, care au schimbat radical sensurile, intensitatea și instrumentarul prozelitismului, au salvat ființa bisericii românești din Ardeal. Segmentul din analiza lui Bariț dedicat catolicizării românilor pune în lumină meritele lui Kollonich și ale iezuiților în împlinirea Unirii religioase, releva faptul că transferul confesional a fost acceptat de „valahi” în forma sa florentină, puncta momentele semnificative ale disputei dintre „latini” și reformați pentru câștigarea sufletelor „toleraților”, insista asupra atractivității promisiunilor Curții și ale Strigoniului și asupra strategiilor graduale de absorbție schițate de „latini” (se dorea întâi, în această idee, atragerea nobilimii convertite anterior de către principii și desființarea episcopiei româno-calvine de Făgăraș și, doar după aceea, ademenirea poporului), evidenția cerbicia opoziției calvine (exemplificată printr-un document de numire a unui protopop „grec”, semnat de superintendent, în 1697, în calitatea sa de „episcop reformat al maghiarilor și românilor din Transilvania”, ceea ce dădea de înțeles că protestanții nu renunțaseră încă la planurile de subjugare confesională a etniei majoritare) și prezenta decizia lui Teofil de a primi Unirea religioasă în formă florentină drept singura posibilitate de salvare a tradițiilor bisericii răsăritene, definind-o, totodată, ca pe un eveniment epocal, care a deschis un nou stadiu în evoluția națiunii<sup>91</sup>.

În concluzie, relua Bariț în studiul său o apreciere mai veche, calvinizarea a dus la maghiarizarea masivă a „valahilor” și, practic, la dispariția aristocrației lor. Catastrofa s-a datorat, în mare măsură, și bisericii orientale, care nu i-a ajutat pe „tolerați” să-și apere ființa națională, așa încât, ulterior, în fața avalanșei catolicizării, românii s-au regăsit mai

<sup>90</sup> *Ibidem*<sup>91</sup> *Ibidem*

mult protestanți decât ortodocși. Într-un asemenea stadiu jalnic i-a împins, cu deosebire, nepăsarea ierarhiei răsăritene față de reformați, ura ei seculară vizavi de „latini”, indolența ei specifică Fanarului și, nu în ultimul rând, stăpânirea turcească. În momentul declanșării prozelitismului catolic, era prea târziu pentru „valahi” să mai salveze ceva, ei neputând să-și depășească nicidecum condiția seculară de victime ale disputelor dintre „latini” și „greci”, care au afectat mereu Carpații Daciei, alimentând, mai târziu, extinderea spectaculoasă a doctrinelor reformate<sup>92</sup>.

Analiza *Biserica românească în luptă cu reformațiunea* impresionează din mai multe motive. În primul rând, datorită bogăției și varietății surselor (e drept, multe edite), care situau, în general, demersurile lui Bariț în fruntea cercetărilor de istorie confesională din vremea sa. Apoi, pentru că – spre deosebire de Bărnăuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian și mulți alții – autorul extrăgea Unirea religioasă din „galantarul” argumentelor istorice menite a justifica pozițiile antimaghiare, adoptate în epocă de o parte consistentă a intelighenției române din Ardeal, desprinzând-o din ambientul discursului revoluționar pașoptist și plasând-o în locul ei firesc, adică printre acele problematice ale trecutului nostru de care investigatorii serioși ar fi trebuit să se apropie cu detașare și imparțialitate. Studiul depășea clișeele istoriografice raportate atunci tematicii transferului confesional și prin aceea că refuza să definească opțiunea „toleraților” de a se catoliciza ca variantă amăgitoare de evitare a persecuțiilor protestante, demonstrând că nu a fost vorba de o soluție nefericită, ci de unica soluție viabilă pentru „valahi”, în împrejurările politico-sociale de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, Mai mult decât atât, sublinia Bariț, credința romană nu s-a răspândit printre români numai datorită spaimei lor față abuzurile calvine, ci și din cauza slăbiciunilor regretabile ale Bisericii Ortodoxe, reflectate în incapacitatea ei de a se fi situat, pe parcursul evului mediu, în interesul și în apărarea neamului. Era o constatare reală, pe care, în genere, autorii pașoptiști de confesiune greco-catolică – și, desigur, nu numai ei – au evitat să o exprime, pentru a nu tulbura, supărându-i pe ortodocși, solidaritatea națiunii și pentru că ea contrazicea imaginea atât de mobilizatoare din perspectivă revoluționară a Unirii religioase ca și creație a „ungurilor cei mișei”.

<sup>92</sup> *Ibidem*



Nici în alte materiale ale sale consacrate raportului dintre „tolerați” și autoritățile calvine în principatul medieval al Transilvaniei, Bariț nu a pus starea critică a bisericii „grecești” doar pe seama persecuțiilor protestante. Spre exemplu, în studiul intitulat *Biserica românească din Transilvania și Biserica reformată*, deși acorda atenția cuvenită substanțialelor imixțiuni calvine în spiritualitatea etniei majoritare (pe care le trecea în revistă cu micală, atașându-le chiar o prezentare a Reformei încă de la data transformării ei în credință receptă), autorul adăuga că eforturile protestanților de a-i câștiga pe români de partea bisericii lor s-au soldat cu rezultate minime și nu au lăsat o amprentă de durată asupra evoluției religiei „tolerate”. Nu același lucru se putea însă spune, completa el, despre infiltrarea masivă a grecilor și sârbilor în structurile ecleziastice românești, pe filieră ortodoxă, un fenomen nefast și dificil de neutralizat, pe care asumându-și-l, biserica „valahilor” s-a văzut nevoită să plătească un tribut extrem de greu. În raport cu daunele provocate de ierarhia ortodoxă străină care a prins cheag pe meleagurile noastre, Unirea religioasă, fundamentată pe interesele comune ale suveranului și ale etniei române, a avut numai efecte naționale benefice. Pentru că a conservat ritul, canoanele, calendarul și sărbătorile tradiționale, noua confesiune i-a atras pe răsăritenii din Ardeal, prefigurându-le, totodată, câteva perspective politice<sup>93</sup>.

Într-o serie de alte articole, Bariț respingea, de asemenea, argumentele celor ce contestau meritele istorice ale Bisericii Unite și îndreptățirea catolicizării, opunându-le „păcatele” ortodoxiei și neputința manifestată de „legea” veche în a asigura coeziunea socio-politică și spirituală a neamului. În fond, preciza el, clerul și credincioșii răsăriteni din Transilvania, în frunte cu Atanasie Anghel, au optat pentru Biserica Romei tocmai pentru a scăpa de nedreptățile împotriva cărora ierarhia ortodoxă nu a reușit să-i protejeze, dar pe care împăratul a promis că le va înlătura. Chiar dacă flegăduielile suveranului nu s-au împlinit în întregime, cine ar fi putut contesta, se întreba autorul, urmările pozitive în plan religios și cultural-național ale transferului confesional? Anihilarea presiunilor calvine, accesul tinerilor români la instruire, posibilitatea frecventării reputatelor școli ale Romei (unde studioșii noștri și-au înșușit nu numai

<sup>93</sup> Ștefan Pascu, *George Bariț. Viața și activitatea sa. Studiu introductiv*, în George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, Ediția a II-a, vol. I, Brașov, 1993, p. 73-74

învățătura teologică, ci și argumentele necesare susținerii revendicărilor naționale) etc. constituiau avantaje evidente, pe care, menționa Bariț, nici un autor de bună credință nu le putea omite atunci când se referea la Unirea religioasă<sup>94</sup>. Erau, desigur, considerații generale cu caracter de permanență în istoriografia greco-catolică, dar reluate atunci, într-o epocă în care atmosfera revoluționară și greșelile liderilor blăjeni proiectaseră asupra procesului aderării „toleraților” la Biserica romană o lumină nefavorabilă, ele aveau o cu totul altă rezonanță și consistență.

Dincolo însă de paravanul aprecierilor de ansamblu asupra Unirii religioase, destinate, în mod firesc, publicului larg care îi urmărea cu interes activitatea publicistică, Bariț a rămas toată viața un cercetător profund al începuturilor Bisericii Greco-Catolice. Măsura maximă a capacității sale de a investiga acest subiect și-a dat-o în cunoscuta sa sinteză *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*<sup>95</sup>, în care, din dorința de a nu afecta calitatea travaliului depus, s-a limitat, după cum reiese chiar din titlul lucrării, la a fixa punctul de pornire al sondajului său într-o epocă situată cu doar câteva decenii înaintea catolicizării „valahilor”.

Primele patru capitole ale amplei cercetări – adică cele consacrate conturării situației socio-politice, juridice, economice și culturale a principatului transilvan în epoca lui Mihail Apafi I, prezentării episoadelor războiului inițiat de Emeric Thököly, relevării etapelor instaurării regimului habsburgic în Transilvania și semnalării unor interesante aspecte din viața socială și morală a Ardealului în a doua jumătate a veacului al XVII-lea – precedau, într-un mod extrem de inspirat pentru fireasca gradualitate a narațiunii, capitolul al cincilea, dedicat reconstituirii situației bisericii românești din anii stăpânirilor lui Mihail Apafi I și Leopold I<sup>96</sup>. În acest loc, autorul specifica faptul că demersurile sale au fost obstaculate de lipsa unei sinteze de istorie ecleziastică românească, în condițiile în care întreprinderea lui Maior, deși fragmentară, se confiscase la scurtă vreme după apariție, iar alte tentative, datând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, de redactare a unor lucrări de genul respectiv le blocase de timpuriu cenzura. Dată fiind o asemenea conjunctură, Bariț a apelat din

<sup>94</sup> *Ibidem*

<sup>95</sup> Prima ediție a lucrării a apărut la Sibiu, în 1889.

<sup>96</sup> Capitolul al V-lea poartă titlul *Starea bisericii poporului român în Transilvania și Ungaria sub domnia lui Mihai Apafi I și a împăratului Leopold I*.

nou la documentele valorificate de Cipariu în *Arhiva pentru filologie și istorie*, la paginile lui Petru Bod, la volumele lui Nilles și la depozitul de izvoare al lui Hurmuzaki, îmbogățindu-și însă sursele și prin informații preluate din periodicele *Biserica Ortodoxă Română*, *Telegraful Român*, *Transilvania* și din alte câteva „foi” bisericești și scolastice tipărite la Blaj, Arad și Caransebeș, prin fructificarea unor arhive adunate de Academia Română pe parcursul anilor și prin exploatarea unui manuscris anonim, intitulat *Az erdélyi oláhok uniáltatásokrol való rövid Historia*, pe care el l-a copiat la Cluj, din colecția Muzeului Ardelean (fără ca să știe atunci că era vorba, în fapt, tot de o lucrare a lui Petru Bod).

Incursiunea în trecutul bisericii românești demara cu câteva considerații despre starea critică a religiei „toleraților” în epoca celor doi principii Gheorghe Rákóczi. Într-o vreme în care în fruntea ierarhiei ortodoxe din Transilvania se situa obedientul Simion Ștefan, autonomia diecezei „grecești” s-a redus doar la actul formal al „ungerii” păstorului „valahilor” ardeleni la București. În rest, vlădica era constrâns să se supună dispozițiilor calvine înscrise în diploma princiară de confirmare a sa în scaun, trebuia să supună aprobării superintendentului toate hotărârile sinoadelor pe care le-a întrunit și să nu desemneze noi preoți în parohii fără încuviințarea aceluiași episcop reformat. Persecuțiile protestante i-au umilit profund pe „greci” și pe „latini”, impunându-le cele mai aberante exigențe: lepădarea tainelor, nerespectarea ierarhiilor ecleziastice tradiționale, eliminarea crucilor, icoanelor, altarelor, sculpturilor și picturilor din incintele de cult, zugrăvirea în alb a pereților bisericii, reconsiderarea vechiului rit ca superstiție etc.

Ciudat era, observa Bariț, faptul că, deși între ortodocși și protestanți existau circa 40-50 de diferențe dogmatice esențiale, dintre care unele stârneau aprige dispute teologice (a se vedea, de pildă, dogma predestinării), nici patriarhiile și nici „grecii” din Muntenia nu s-au plâns în legătură cu asprul prozelitism reformat din principatul intracarpatic. În consecință, acesta continua să producă ravagii printre credincioșii răsăriteni. În districtul Făgăraș, „valahii” calvinizați și-au numit episcop propriu, subordonat superintendentului, iar în Hunedoara, două protopopiate româno-calvine au fost, de asemenea, trecute sub autoritate reformată. S-a ajuns, susținea autorul, până acolo încât întreaga nobilime românească de clasa I și clasa a II-a din Transilvania și Banat, până la Caransebeș, a căzut victimă a politicii de convertire intensă promovate de

autoritățile maghiare<sup>97</sup>. Narațiunea lui Bariț reliefa limpede că el rămăsese atașat opiniei potrivit căreia degradarea bisericii „toleraților” nu putea fi atribuită numai presiunilor calvine, ci prăbușirea se datora și enormelor carențe de mentalitate și atitudine ale ierarhiei ortodoxe.

Conform demonstrației autorului, deceniul 1691-1700 a deschis o altă epocă, una care s-a întins până în preajma reformelor lui Iosif al II-lea. Apropiindu-se de Transilvania, Leopold I a constatat că, în aceste părți, catolicismul fusese exterminat, motiv pentru care s-a decis – în urma sugestiilor primite între anii 1686-1698 de la generalii Curtii și de la preoții regimentelor imperiale – să-i transforme mai întâi pe ruteni, iar apoi pe români în forțe demografice restauratoare ale credinței romane în zonă. Tentativele sale au întâmpinat însă rezistența înverșunată a protestanților, care s-a metamorfozat în puternicul război civil încheiat de abia în anul 1711. Pe parcursul conflictului, „valahii” s-au aflat din nou între ciocan și nicovală, unii lăsându-se atrași de partea lui Francisc Rákóczi al II-lea, iar alții alăturându-se trupelor austriece. Faptul că ei s-au găsit dezbinați și cu acest nefericit prilej se putea explica, sublinia Bariț, prin tragedia ecleziastică ce le-a marcat existența timp de 150 de ani, relativ ușor de sesizat din mărturiile documentare<sup>98</sup>.

După ce a imprimat expunerii sale o asemenea buclă care atingea consecințele de secol XVIII ale calvinizării, autorul a revenit, în subcapitolul intitulat *Legi politice sub care gemuse Biserica românilor*<sup>99</sup>, la etalarea amănunțită a secvențelor strategiilor reformate de convertire a etniei majoritare, derulate pe baza principiului „cuius est regio, illius est religio”, unul mult mai riguros, în general, decât conduita religioasă a turcilor față de supușii lor creștini. În acest segment al cercetării, analiza cobora până în veacul al XVI-lea și evidenția, în mare, aceleași repere juridice ale prozelitismului protestant care mai fuseseră punctate și în studiul *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, dar și în alte materiale semnate de Bariț.

Trecerea în revistă a măsurilor adoptate de principii și de Stări împotriva religiei tolerate exploata masiv diplomele și decretele princiare, precum și hotărârile dietale reunite de Micu-Moldovan într-un amplu articol, publicat în *Arhiva pentru filologie și istorie* și intitulat, cu ironie,

<sup>97</sup> George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Ediția a II-a, vol.I, p.193-199

<sup>98</sup> *Ibidem*

<sup>99</sup> *Ibidem*, p.199-204

**Libertatea conștiinței în Transilvania.** Aici, profesorul blăjean demonstra că, în fapt, toleranța religioasă ardeleană, invocată des de istoricii maghiari, a fost un concept mai degrabă teoretic și că, cel puțin în anii regimului calvin, s-a atentat grav la libertatea „latinilor” și „grecilor” de a-și exercita credințele. Din travaliul lui Micu-Moldovan, Bariț a extras în special dispozițiile și deciziile oficiale emise sau adoptate de instituțiile politico-administrative transilvane în legătură cu ortodocșii sau împotriva lor. Era vorba de articolele dietale din noiembrie 1566 (se exterminau ca „erezii” învățăturile religioase contrare doctrinelor reformate și se exilau ca trădători „valahii” nesupuși episcopului calvin George), 1568 (se impunea lui Ioan Sigismund Zápolya să ia măsuri împotriva „grecilor” ieșiți de sub tutela păstorului lor reformat și să-i recompenseze pe cei ce au adoptat prin căsătorie credința calvină), 1571 (se limita taxa datorată de parohii români mitropolitului lor la suma anuală de un florin), 1572-1573 (se stabileau pedepse drastice pentru așa-zisele înnoiri, adică pentru abaterile de la dogmele reformate), 1577 (se consacra libertatea răsăritenilor convertiți la protestantism să-și aleagă episcop din rândurile lor), 1579 (beneficiau, în sfârșit, și „grecii” de posibilitatea de a-și desemna vlădica, hotărâre definită de autor ca primă recunoaștere a dreptului electoral românesc în ierarhia ortodoxă), 1588 (se dispunea alungarea călugărilor latini din principat și se interzicea efectuarea vizitațiilor canonice ale păstorului „grec” fără aprobarea proprietarilor domeniali), 1590 (se proscrisa, practic, credința romană, desființându-se puținele școli catolice și îngăduindu-se numai aristocraților „latini” să țină câte un preot în preajma lor), 1593 (se preciza că preoții „valahi” nu erau scutiți de dijmă și se permitea organizarea vizitațiilor canonice numai cu acordul comiților), 1600 (prin intervenția lui Mihai Viteazul, se scutea clerul răsăritean de șerbie), tot 1600 (printre inițiativele cu tentă represivă, manifestate de Stări după asasinarea domnitorului muntean, se înscrisa și penalizarea drastică a legăturilor preoților ortodocși din Ardeal cu spațiul extracarpatic), 1607-1610 (se restrângea din nou exercițiul religiei „latine” la cadrul privat al familiilor nobiliare), 1642 (se opreau hirotonirile candidaților la preoție cu origine iobăgească), 1651 (se instituia pedeapsa cu moartea pentru protopopii „greci” care nu respectau reglementările protestante în materie de divorț) etc. Spre a reda cât mai fidel vitregia vremurilor, Bariț adăuga inventarului bogat de articole dietale cu privire la biserica „valahilor” și câteva pasaje referitoare la „tolerați” din textele constituțiilor adoptate în principat în

perioada domniilor lui Rákóczi și Apafi (*Approbatæ-le* și *Compilatæ-le*)<sup>100</sup>.

Ca și în studiul *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, erau apoi etalate, în subcapitolul intitulat *Diplome, privilegii, decrete de ale principilor relative la Biserica românească*<sup>101</sup>, puținele facilități pe care documentele princiare le confereau românilor, formulate în mare parte – desigur, din considerente prozelitiste – pentru „valahii” convertiți. Extrase din lucrările lui Maior, Bod, Fiedler, Cipariu etc., ele dovedeau că autoritățile calvine nu au utilizat întotdeauna, în politica lor religioasă, metode de intimidare, ci au recurs uneori și la tactica mai subtilă a asimilării spirituale prin acordarea de avantaje. Se aveau în vedere diploma lui Sigismund Rákóczi, emisă din Beiuș în 1608 (înscrisa egalitatea între statutul clerului „grec” calvinizat și cel al preoșimii maghiare și admitea ca parohii convertiți să-și aleagă protopopii și episcopii, măsura constituind un temei juridic pentru instaurarea ulterioară a unui păstor româno-calvin și pentru deposdarea diecezei ortodoxe a Ardealului de districtul Făgărașului), diploma lui Gabriel Báthory, eliberată în Alba Iulia, în 1609 (recunoștea libertatea de strămutare a preoților ortodocși și scutirea lor de sarcinile iobăgești, privilegii care au murit în 1613, odată cu principele), diploma lui Gabriel Bethlen (reconfirma suspendarea decimeii pentru clerul „valah” din Făgăraș care a trecut la credința calvină) și, într-o oarecare măsură, diploma lui Gheorghe Rákóczi I, redactată la Alba, în 1643 (îl înțarea pe Simion Ștefan ca mitropolit, dar îl deposea de trei protopopiate din Făgăraș, precum și de bisericile din Alămor, Oravița, Hațeg, Hunedoara, Ilia și Chioar, așezându-l totodată sub tutela superintendentului și impunându-i 15 condiții umiltoare pentru autonomia bisericii „toleraților”, precum: obligația folosirii de către preoții răsăriteni a catehismului protestant tipărit în limba română în 1643, administrarea cuminecăturii numai adulților, renunțarea la cultul crucii și al icoanelor, adaptarea ceremonialului de înmormântare la normele reformate, oficierea căsătoriilor după model protestant, prin introducerea jurământului de credință al mirilor, îngăduință față de preoții și credincioșii care doreau să treacă la calvinism, organizarea unui sinod diecezan anual ale cărui decizii urmau a fi supuse aprobării superintendentului – tot acesta preluând și atribuția de a revizui procesele privitoare la protopopi și de a cenzura

<sup>100</sup> *Ibidem*

<sup>101</sup> *Ibidem*, p.204-207

apelurile rejudecate –, respectarea interdicției fixate pentru parohii „valahi” de a cununa, boteza sau înmormânta în familii ungurești – situația inversă nu era însă exclusă –, depunerea de către vlădică a unei declarații de fidelitate față de principe, asumarea de către dieceza „greacă” a plății unei dări anuale către același for etc.)<sup>102</sup>.

Procedând și în continuare în sinteza sa la fel ca în materialul elaborat anterior *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, Bariț dezvoltă în amănunțime episodul Sava Brancovici<sup>103</sup>. Se pornea, în acest segment al analizei, de la numirea păstorului ortodox de către principe (la recomandarea superintendentului), pomenindu-se în treacăt că, în epocă, imixtiunea calvinilor în biserica românească era atât de mare, încât Rákóczi ajunsese să îi desemneze până și pe protopopi. Se preciza că Sava și-a administrat dieceza sub mai mulți principii (Rákóczi, Rhédei, Barcsai, Kemény și Apafi) și că a fost confirmat în scaun de mai multe ori de către aceștia. Lider abil, el a câștigat neașteptat de multe avantaje pentru jurisdicția răsăriteană. Astfel, la intervenția sa, Barcsai i-a scutit pe parohii „greci” de pe domeniile fiscale de dijmă, hotărâre la care, mai târziu, în 1663, 1673 și 1676, Apafi a adăugat și alte privilegii. Nu era exclus, adăuga autorul, ca favorurile smulse cu măiestrie de la cercurile politice să-l fi împins înspre un conflict cu superintendentul. Se știa cu certitudine doar că, la sugestia episcopului reformat, principele a reactivat juridic cunoscuta diplomă rákóczieană din 1643, adăugând la cele 15 condiții umilitoare ale ei încă patru, pe care vlădica a fost forțat să le primească, și anume: întemeierea unor școli româno-calvine la Alba Iulia, la Hunedoara, în Maramureș și în Chioar, restaurarea tipografiei de la Alba Iulia (destinată propagării protestantismului în rândurile etniei majoritare), excluderea din eparhie a preoților care utilizau slavona ca limbă de cult și prezentarea de către păstorul „grec” a deciziilor soboarelor ortodoxe în fața sinodului maghiar, spre a fi supuse aprobării acestui din urmă for.

Bineînțeles că măsura lui Apafi deschidea calea intervenției calvine nelimitate în biserica românească, motiv pentru care mitropolitul i s-a opus vehement, chiar obținând de la principe, pentru scurt timp, un act ce recunoștea abuzurile protestanților și dispunea înlăturarea lor. Mult mai influent și incomparabil mai bine poziționat în structurile de conducere ale

principatului, episcopul calvin a demolat prin mașinațiunile sale defensive lui Sava, determinând judecarea, maltratarea și condamnarea mitropolitului<sup>104</sup>. Odată cu el, sublinia Bariț, a căzut sub asaltul protestanților și ultima redută ortodoxă din Transilvania, succesorul său, Iosif Budai, un preot din ținuturile calvine ale Hunedoarei, mulțumindu-se să nu depășească limitele pe care Apafi i le-a trasat prin intermediul celor de-acum 19 clauze de subordonare înscrise în diploma de confirmare semnată de principe în 1680. Noului vlădică, asemeni succesorilor săi până la Atanasie Anghel inclusiv, i s-a impus – după cum reieșea din relatarea lui Bod și din datele oferite de Cipariu – să depună jurământ de fidelitate față de superintendent, ca semn de renunțare la cea mai mărunță idee de autonomie ecleziastică.

Concluziile formulate de Bariț în finalul incursiunii sale în politica religioasă a principatului calvin nu menajau deloc trecutul ortodoxiei românești din Transilvania. În nici un caz, afirma răspicat autorul, nu catolicizarea a dezbinat etnia majoritară, deoarece, și înainte de anii 1697-1701, „valahii” au trăit dezbinați în două tabere confesionale, una reformată și alta „greacă”, iar răsăritenii își pierduseră de multă vreme orice urmă de autonomie, prăbușindu-se în decadentă, umilință și rușine, stare în care i-au găsit „latinii” la revenirea lor în zonă.

În împrejurările de la sfârșitul veacului al XVII-lea, continua Bariț, doar protestanții au putut opune rezistență în fața noilor comandamente religioase, amplificându-și opoziția la dimensiuni etnice. Dintr-o perspectivă politică imediată, Unirea religioasă avea un sens clar, și anume acela de a paraliza partida filoturcă și de a o consolida pe cea dinastică. Acest obiectiv l-a urmărit Curtea imperială atunci când s-a hotărât să susțină aderarea „toleraților” la Biserica Romei, în rest lăsând la latitudine a iezuiților și a episcopiei „latine” din Transilvania – în curs de restaurare – soluționarea problemei protestanților și, eventual, reunirea lor într-o singură biserică. Recurgând iarăși la argumentele formulate de Cipariu în *Acte și fragmente latine românești*, autorul remarcă faptul că reformații nu au renunțat la a-i tutela în credință pe „valahi” nici după instaurarea regimului habsburgic. În sprijinul respectivei constatări, Bariț aducea, cum a făcut-o și cu alte ocazii, documentul semnat în 1697 de către superintendent, în care păstorul maghiar, numind un protopop român în Hunedoara, își aroga încă titulatura de episcop al ungarilor și „valahilor”

<sup>102</sup> *Ibidem*<sup>103</sup> *Ibidem*, subtitlul *Sava Brancovici*, p.208-212<sup>104</sup> *Ibidem*

reformați din Transilvania. Subjugată până târziu și lipsită de conducători puternici, care să fie demni de încredere, cunoscuți și ascultați de către credincioși, biserica etniei majoritare nu a avut nici o altă șansă decât aceea de a se înclina din nou, de data aceasta în fața catolicilor<sup>105</sup>.

E din nou de menționat faptul că, în paginile referitoare la presiunile calvine asupra răsăritenilor din Ardeal, incluse în sinteza *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Bariț a păstrat structura excelentului său studiu *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, elaborat cu aproape un deceniu și jumătate înainte, operând doar pe alocuri mici retușuri în conținut și integrând câteva comentarii și date suplimentare. Esența demonstrației sale viza însă etalarea aceleiași opinii pe care autorul o formulase demult, distanțându-se astfel de alte investigații ale reprezentanților greco-catolici ai generației pașoptiste: dacă e de căutat vreo vină în aderarea „toleraților” la Biserica Romei, atunci să se știe că ea se află nu numai în abuzurile protestante, ci și în uriașele slăbiciuni ale ierarhiei ortodoxe din interiorul și mai ales exteriorul principatului transilvănean<sup>106</sup>.

Capitolul al șaselea, intitulat *Primele încercări ale Unirii religioase cu Biserica Romano-Catolică*<sup>107</sup>, trecea repede peste păstoririle oarecum obediente ale lui Iosif Budai, Ioasaf, Sava și Varlaam, sărace în evenimente semnificative pentru viața clerului „grec” din Ardeal. Se reținea doar momentul elaborării diplomei leopoldine din 1691, ca unul care a marcat debutul certurilor dintre națiunile și confesiunile din zonă. Paradoxal, arăta Bariț, în perioada negocierilor legate de instaurarea noului regim politic, abundentă în frământări, propuneri, proiecte, soluții și compromisuri, „valahii” par să nici nu fi fost aici. Ei nu erau pomeniți nici în tratatul de la Blaj, din 1687, și nici în sus amintitul document imperial din 1691, act fundamental ce reconfirma tradiționalele constituții ale principatului și menținea mai vechiul statut juridic pentru confesiunile recepte. Desigur, din punctul de vedere al Curții, se impunea cu prioritate revigorarea catolicismului în provincie, motiv pentru care „predicatorilor latini” – mai cu seamă celor mai eficienți dintre ei, iezuiților, buni cunoscători ai regiunii – li s-a dispus să-și intensifice activitatea. De asemenea, consilierii

suveranului au sesizat că problema românilor a fost omisă în actele negociate de Stări cu autoritățile imperiale, așa încât – animați tot de intenții prozelitiste și pentru a-i ține în frâu pe „fățarnicii” reformați – ei au propus atragerea „toleraților” de partea credinței romane<sup>108</sup>.

Până la instrumentalizarea ei de către puterea centrală, scria Bariț, biserica românească a rămas însă sub tutelă protestantă. Se știa din consemnările lui Petru Bod că, în 1692, în fruntea diecezei „grecești” a ajuns bătrânul Teofil, un preot recomandat de calvini, „uns” vlădică al Ardealului la București și confirmat în același an în funcție printr-o diplomă semnată de Bánffy, în calitatea sa de guvernator și de membru al conducerii bisericii reformate. Noul mitropolit a acceptat și el umilințele antecesorilor săi, jurând credință superintendentului și acceptând cele 19 condiții deja cunoscute pe care i le-au impus protestanții. Cu toate că s-a străduit să nu supere pe nimeni, prin modul în care a achiziționat grânele datorate de dieceza sa trupelor austriece și a gestionat și alte contribuții de război solicitate de stăpânire, vlădica a stârnit și indignarea propriului cler (care l-a denunțat la Brâncoveanu, prin agentul Dindar, pentru comportament imoral), dar și mânia nobilimii maghiare (mai cu seamă a lui Bánffy, de la care mitropolitul a refuzat să cumpere cereale)<sup>109</sup>.

Deși dădea prea mult credit rândurilor lui Petru Bod, narațiunea lui Bariț se dovedea pe mai departe cursivă și alertă. Victimă a înscenărilor lui Bánffy, Teofil nu se putea apăra, menționa autorul, decât trecând de partea „latinilor”. L-a convins să facă acest pas și extrem de persuasivul Baranyi, un iezuit maghiar aflat de multă vreme în Transilvania, ca docent și preot al unei familii nobiliare catolice, iar ulterior, ca paroh și director de școală în Alba Iulia. Fără îndoială că pe vlădică l-au tentat, totodată, și prevederile diplomei emise de Leopold I, în 23 august 1692, pentru uniții din Ungaria, care puneau capăt presiunilor exercitate de calvini (deosebit de intense, spre exemplu, în timpul Susannei Lorántffy) asupra rutenilor de la Mukačevo. Teofil se simțea încă oarecum legat de acea dieceză, având în vedere faptul că, cu câteva decenii înainte, un predecesor al său, Simion Ștefan, l-a „uns” pe un anume Partenie ca episcop de Mukačevo.

După ce l-a lămurit pe mitropolit asupra necesității transferului confesional, Baranyi a comunicat iezuiților clujeni rezultatele discuțiilor sale cu vlădica și – cu ajutorul lui Hevenesi, Viszkeleti și a secuiului Ștefan

<sup>105</sup> *Ibidem*, subtitlul *Mitropolitul Iosif Budai*, p.212-217

<sup>106</sup> *Ibidem*

<sup>107</sup> *Ibidem*, p.218-226

<sup>108</sup> *Ibidem*

<sup>109</sup> *Ibidem*

Apor, unul dintre puținii magnați catolici din principat – a purces la împlinirea proiectului său. Deși și-a conceput această parte a expunerii pe baza informațiilor din cronică la Petru Bod, pe care le-a contestat rareori, ajungând la condițiile înfăptuirii Unirii religioase, Bariț a semnalat marea greșală făcută de autorul calvin atunci când s-a referit la cele patru puncte dogmatice ale Unirii religioase și a enumerat cu totul alte prevederi doctrinare decât cele cuprinse în articolele florentine.

Tot după relatările lui Petru Bod, se treceau apoi în revistă călătoria secretă a lui Baranyi și Andrei Illyés (reprezentantul „latinilor” ardeleni) la Viena, dialogul lor cu Kinski, președintele conferinței imperiale, disputele avute cu protestanții transilvăneni Bánffy, Bethlen etc., aflați și ei în capitala imperiului și, în general, toate eforturile pe care cei doi le-au făcut în sensul susținerii cauzei transferului confesional românesc. Arzând puțin etapele spre a preciza mai bine cadrul politic al catolicizării, autorul sublinia că, chiar dacă, după moartea lui Teofil, suveranul a dat, în 14 aprilie 1698, o dispoziție privind respectarea libertății „toleraților” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne atașați „legii” lor tradiționale, măsura nu a reprezentat decât o scurtă suspendare a luptei dintre Stări și Curte pentru acapararea sufletelor românilor. Se derula, în fapt, în acei ani, un război psihologic, în care nici luteranii (mereu reticenți față de „valahi”) și nici unitarienii (ca și contestatarii ai Sfintei Treimi, ai grației divine, ai naturii divine a lui Isus și a Spiritului Sfânt, ai sacramentelor etc.) nu aveau interesul să se amestece. Rămâneau să se confrunte pentru dreptul de a-i instrumentaliza pe „tolerați”, scria Bariț, puternicii momentului, adică romano-catolicii și calvinii, câștig de cauză urmând să aibă acea tabără care sesiza că, pentru români, transferul confesional era o chestiune de mântuire, de conștiință religioasă și, nu în ultimul rând, de emancipare etnică<sup>110</sup>.

În pofida înclinației sale de a acorda atenție unor detalii cronicărești – de cele mai multe ori „picante”, dar nesemnificative pentru derularea evenimentelor și a căror autenticitate era greu de dovedit –, autorul a surprins, în esență, atât încărcătura politică și socială substanțială și sensibilele implicații teologico-dogmatice ale fenomenului de aderare a românilor la Biserica Romei (trecute cu vederea sau evitate, în genere, de

investigatorii de atunci ai tematicii), cât și consecințele sale benefice pentru evoluția mișcării naționale.

Capitolul al șaptelea al sintezei, intitulat *Încercările de emancipare a bisericii sub Teofil și Atanasie prin Unire cu Biserica Romano-Catolică și cu ajutorul Casei domnitoare*<sup>111</sup>, inventaria etapele concrete ale transpunerii Unirii religioase în realitate. Analiza pornea, cum era și firesc, de la sinodul din februarie 1697, întrunit după întoarcerea lui Baranyi de la Viena. Ca sobor organizat după multă vreme în absența superintendentului și protejat, se pare, chiar de generalul Rabutin – care, după unele mărturii, primise instrucțiuni în sensul respectiv de la Curte – și de tezaurarul Ștefan Apor, acest for ecleziastic „valah” și-a permis, deja în prima sa ședință, să înfiereze, prin cuvintele mitropolitului, prigoana calvină și, invocând suferințele lui Sava Brancovici și statutul iobăgesc al clerului răsăritean, să propună acceptarea credinței romane. Adoptarea deciziei de catolicizare, ca și conturarea condițiilor transferului confesional reprezentau pași greu de făcut, scria Bariț, datorită diferențelor dogmatice dintre „latini” și „greci”, „scornite” inutil de-a lungul timpului de teologii ambelor biserici. Ținând însă seama de dorința Sfântului Scaun de a prezerva ritul tradițional al credincioșilor săi răsăriteni, precum și de strădaniile de odinioară ale Conciliului florentin de a reduce la doar patru cele peste 40 de incompatibilități doctrinare dintre credința apuseană și cea orientală, soborul a primit catolicismul. Se asumau, în fapt, numai cunoscutele puncte florentine, în schimb, revendicându-se păstrarea ceremonialului specific, a propriilor canoane și a calendarului vechi, egalitate de stare și privilegii între clerul unit și cel „latin”, anularea statutului de „tolerat” pentru cei convertiți, acces la funcții publice, la instruire și la beneficiile fundațiilor „latine” pentru mirenii greco-catolici, asigurarea unei subzistențe corespunzătoare pentru dieceza „valahă” etc.

Documentul Unirii, semnat de Teofil în 21 martie 1697, în numele întregului său cler, specifica din nou – arăta autorul – faptul că transferul confesional se limita numai la cele patru articole florentine și insista în rest asupra unor deziderate politice și civile oarecum modificate față de solicitările formulate anterior în sinod. Astfel, dacă pe de o parte se mențineau cererile referitoare la egalitatea juridico-socială deplină dintre preoții uniți și cei „latini” și se detaliau unele năzuințe ținând de domeniul administrației ecleziastice, precum atribuirea de case și pământuri parohiale

<sup>110</sup> *Ibidem*<sup>111</sup> *Ibidem*, p.227-274

bisericilor din toate satele locuite de români, numirea preoților în parohii de către vlădică, fără implicarea instituțiilor laice etc., pe de altă parte se renunța la pretențiile legate de ocuparea dregătoriilor publice de către uniți și la alte asemenea exigențe, considerate probabil mult prea îndrăznețe.

Fără a stăruii extrem de serios asupra modului în care primul act „valah” al Unirii reflecta sau nu intenții ferme de promovare etnică, Bariț se grăbea să-și continue expunerea, scriind că, deoarece Curtea nu răspunsese hotărârii clerului „grec” de a accepta credința romană, Teofil a convocat un nou sobor, oferind protopopilor absenți de la primul sinod (în număr de 12) prilejul de a subscrie și ei, în 10 iunie 1697, decizia de aderare la Biserica Romei și expediind noul document (reprodus, de-altfel, de Nilles după forma originală) lui Kollonich, primatul Ungariei și „legatus natus” al coroanei maghiare<sup>112</sup>. Perseverența dovedită de păstorul românilor ardeleni pe parcursul acțiunii de a duce la bun sfârșit proiectele pe care i le sugerase Baranyi i-a îngrijorat atât pe mitropolitul muntean Teodosie, cât și pe liderii magnaților calvini, Bethlen, Nalácz și Keresztesi, aceștia arătându-se terorizați de perspectivele catolicizării etniei majoritară și fiind interesați în a căuta un alt pretendent la conducerea diecezei „grecești” din Transilvania. După toate aparențele, uneltirile lor au reușit, deoarece bătrânul vlădică s-a stins în 1697, stârnind suspiciunea că ar fi fost otrăvit, iar în locul său reformații au desemnat un fost studios al școlii calvine din Alba Iulia, tânărul Atanasie Anghel, un român din Ciugud, hirotonit nu demult de unul dintre păstori „greci” de dinaintea lui Teofil, și anume Varlaam. Susținut din plin de protestanți, care se pare că l-au cumpărat pe agentul brașovean Dindar și, prin intermediul lui, au câștigat cu sume consistente și acceptul lui Teodosie și încuviințarea lui Brâncoveanu pentru candidatul lor, Atanasie Anghel a fost „uns” vlădică al Ardealului la București, în ianuarie 1698<sup>113</sup>.

Dorința lui Bariț de a cuprinde în narațiune toate amănuntele pe care sursele documentare i le ofereau a imprimat discursului său câte ceva din stilul de redactare al vechilor cronici și dintr-un mod oarecum baroc de a transmite mesajul, specific mai curând reprezentanților Școlii Ardelene. Relativa desuetudine a exprimării și aparenta patină a expunerii erau

<sup>112</sup> *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din 1697 ținut în cauza Unirii*, p.227-231

<sup>113</sup> *Ibidem*, subtitlul *Mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei și magnații reformați contra lui Teofil*, p.231 și urm.

amplificate nu numai de tendința sa de a aglomera detaliile, ci și de excesiva lejeritate (uneori chiar superficialitate) manifestată în selectarea critică a informațiilor în funcție de autenticitatea lor.

Referindu-se la începuturile păstoririi lui Atanasie Anghel, autorul preciza că vlădică nu a întâmpinat din start mari dificultăți. Încă din septembrie 1697, Baranyi plecase la Viena pentru a se interesa de soarta actelor înaintate Curții de Teofil și pentru a neutraliza comploturile urzite de funcționarii protestanți ai Cancelariei Aulice împotriva Unirii religioase, tot cam pe atunci suveranul se străduia să-și mascheze intențiile prozelitiste și să anihileze neîncrederea Stărilor ardeleni prin rezoluția sa din 14 aprilie 1698, deja amintită, referitoare la libertatea răsăritenilor de a adera la oricare dintre credințele recepte sau de a rămâne în „legea” lor tradițională, iar Kollonich se limita la susținerea de la distanță a propagandei catolice, enciclica sa – adresată din capitala imperiului uniților transilvăneni la 2 iunie 1698 – făgăduind convertiților drepturi, privilegii și protecție și îndemnându-i să semnaleze orice tentativă a autorităților locale de a împiedica transferul lor confesional. Ca atare, scria Bariț, „latinii” nu au făcut presiuni directe asupra lui Atanasie Anghel, dar avantajele oferite de ei – similare celor de care beneficiau romano-catolicii – erau atât de mari, încât, raportându-le condiției tragice a bisericii lor, vlădică și protopopii săi nu le puteau respinge. Pe această cale, clerul „grec” a ajuns să împărtășească deciziile sinodului din octombrie 1698, vehement contestate, menționa autorul, de dușmanii Unirii religioase, de cărturarii români anticatolici și de scriitorii protestanți<sup>114</sup>. După cum cu atenție observa Bariț, importantul sobor a fost organizat și dintr-un alt considerent, și anume acela că, deși „uns” la București, păstorul românilor ardeleni nu fusese deocamdată confirmat de către forurile politice imperiale, așa încât o declarație a preoților în legătură cu menținerea opțiunilor de credință exprimate în timpul lui Teofil putea grăbi spectaculos procedurile de recunoaștere a noului mitropolit.

În ceea ce privește desfășurarea sinodului, autorul sublinia că participanții au dezbătut rezoluția Curții din 14 aprilie 1698, enciclica lui Kollonich din 2 iunie 1698, instrucțiunile misionarilor iezuiți, diploma leopoldină din 23 august 1692, hotărârea de aderare la Biserica Romei adoptată de soborul din februarie 1697 și decretul de Unire semnat de

<sup>114</sup> *Ibidem*, subtitlul *Atanasie hirotonit, în lipsă de confirmare împărătească ajunge în strămoare de a fi sau a nu fi episcop*, p.231-236

Teofil în 21 martie 1697, adică toate actele semnificative pentru pașii transferului confesional. Rezultatul cel mai important al discuțiilor l-a reprezentat semnarea noului document de acceptare a catolicismului, a cărui formă originală a fost descoperită de curând, preciza Bariț, aproape simultan, de către Nilles și Densușianu. Deși actul era subscris de 38 de protopopi, autorul adăuga, din nou prea încrezător în izvoare, că, după unele mărturii calvine, trebuie să fi funcționat în epocă circa 50 de protopopiate românești, așa încât nu se putea exclude ipoteza ca soborul să nu fi avut reprezentativitate maximă, chiar dacă Nilles afirma că după sinod, timp de 17 zile, s-au adunat adeviziuni pentru credința romană de la 2270 de preoți. Oricum, Bariț nu intra, pe bună dreptate, în polemica stârnită de contestarea manifestului de Unire, nu se îndoia de autenticitatea lui și, ca atare, nu făcea comentarii tehnice pe marginea acestui subiect, mulțumindu-se să constate că textul angajamentului confesional – redactat atât în română, cât și în latină și semnat de Atanasie Anghel și de protopopii săi – a fost înaintat suveranului<sup>115</sup>.

Sinodul, continua Bariț, nu a avut ecouri imediate la Curte. În 16 noiembrie 1698, vlădica îi solicita încă lui Kollonich să intervină la împărat în cauza confirmării demnității sale și, eventual, să solicite pentru biserica românească o diplomă de genul celei emise anterior pentru uniții din Ungaria, care ar fi asigurat și o protecție suficientă împotriva presiunilor calvine. Respectiva rugămintă a fost urmată, în 27 noiembrie 1698, de alte apeluri cu un conținut asemănător, înaintate de păstorul „valahilor” primatului Ungariei, lui Kinski și nunțului apostolic vienez. Tot în 27 noiembrie 1698, Baranyi îl avertiza și el pe Kollonich că statutul lui Atanasie Anghel trebuia odată lămurit, deoarece orice ezitare putea periclita derularea proiectelor prozelitiste, în condițiile în care protestanții își intensificaseră acțiunile la Curte. În acest sens, iezuitul maghiar de la Alba Iulia propunea convocarea la Viena a mitropolitului și a celor din jurul său care au promovat Unirea religioasă<sup>116</sup>.

În pofida insistențelor lui Baranyi și Atanasie Anghel, consemna Bariț, confirmarea mult dorită de vlădică se lăsa în continuare așteptată. Dacă suveranul a dat totuși de înțeles că în cele din urmă va accepta să-l

recunoască pe tânărul păstor al „grecilor” ardeleni, Sfântul Scaun avea încă mari rezerve în a-și da acceptul. Înfruntând deseori consecințele nefericite ale activității unor episcopi „unși” în grabă și nedemni de poziția lor, Sfântul Oficiu instituise demult măsura supunerii tuturor candidaților la scaunele eparhiale unui proces informativ. În cazul lui Atanasie Anghel, un asemenea proces își propunea să afle dacă vlădica a primit cu sinceritate credința romană, dacă ceremonialul „ungerii” sale la București corespundea și din punctul de vedere al normelor canonice „latine” și dacă trăsăturile sale de personalitate puteau satisface exigențele funcției solicitate, cu atât mai mult cu cât la Viena se primiseră o serie de denunțuri împotriva lui, care au fost sintetizate în 22 de puncte și predate comisiei de anchetă. Plângerile – redactate în majoritate de câțiva protopopi, calvinizați sau ortodocși – vizau înlăturarea sa din fruntea diecezei „grecești” și zădărnicierea planurilor de catolicizare a „toleraților”. În acest scop, a fost învinuit că a comis diverse abuzuri, că a târăgănat îndeplinirea sarcinii de a deschide o școală la Alba Iulia, că ar fi avut un comportament fățarnic (însuși agentul brașovean Dindar a formulat respectiva acuză), că a păstrat bunele raporturi cu Brâncoveanu – corespondând pe mai departe cu domnitorul muntean și primind de la el domeniul Merișani –, că agreea băutura și petrecerile zgomotoase etc. Inventariind reclamațiile referitoare la comportamentul lui Atanasie Anghel, Bariț refuza să le dea crezare și preciza că, în acele vremuri tulburi, delațiunea devenise a doua natură a oamenilor, infestându-i mai întâi pe nobili, care recurgeau extrem de frecvent la ea, iar apoi extinzându-se înspre preoțime. Opinia autorului era aceea că avalanșa sesizărilor a fost alimentată și de clerul „latin”, adept al principiului lateran care interzicea funcționarea a doi episcopi catolici diecezani în aceeași provincie. Desigur, liderii jurisdicției „latine” își propuneau, astfel, să-l subordoneze pe păstorul unit, transformându-l într-un simplu vicar pentru „valahi” al eparhului romano-catolic<sup>117</sup>.

Urzelile și intrigile erau cu atât mai periculoase, arăta Bariț, cu cât, înainte de tratatul de la Carloviț, Curtea își mobilizase toate energiile pentru negocierile cu imperiul otoman și nu avea încă timp să se amestece în disputele confesionale din provincia ei estică. De abia după 22 ianuarie 1699, data încheierii păcii, suveranul va relua proiectele prozelitiste, adresând tuturor uniților din imperiu, în 26 februarie 1699, prima diplomă a Unirii religioase, publicată de Dietă în 8 septembrie 1699. Continuând să

<sup>115</sup> *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din octombrie 1698 și agendele acestuia*, p.236 și urm.

<sup>116</sup> *Ibidem*

<sup>117</sup> *Ibidem*, subtitlul *Greutățile se înmulțesc din toate părțile*, p.238-240



facă inspirate conexiuni între evenimentele politice și cele religioase, Bariț a observat că nobilimea protestantă, marcată de efectele imediate ale hotărârilor de la Carloviț, nu a avut resurse pentru a contracara efectele actului leopoldin. Documentul echivala statutul clerului greco-catolic cu cel al preoților „latini”, interzicea abuzurile față de convertiți, dispunea protejarea lor de către autorități, confirma privilegiile cuprinse în înscrisurile imperiale anterioare și solicita publicarea imediată și peste tot a textului. Deși întărită cu sigiliul împărătesc secret și dublu și contrasemnată de Kollonich, frumoasa diplomă nu era capabilă să asigure cu prea mare eficiență apărarea etniei majoritare. În fond, ea nu desființa legile infame ale țării și nu pomenea nimic despre autonomia și despre subzistența diecezei „grecești”, așa încât nu a fost respectată nici măcar de magnații romano-catolici, care, prin instrucțiunea lor din 29 martie 1699, și-au propus să limiteze consecințele transferului confesional, stabilind ca de scutiri să nu beneficieze decât clerul, în satele mici să officieze doar un preot, iar în cele mari doi, parohii să suporte obligațiile decimeii pentru alte pământuri decât cele ale bisericii, trecerile la credința romană să fie sincere etc.<sup>118</sup>

Fără să observe că măsurile nobiliare de diminuare a urmărilor catolicizării nu contraveneau legislației (diploma intra în vigoare de abia în septembrie 1699), Bariț își derula expunerea trimițând la evenimentele sinodului întrunit în 24 mai 1699, unde Ștefan Apor și Baranyi au prezentat ierarhilor „valahi” privilegiile imperiale ale Unirii, s-a aprobat colecta pentru călătoria lui Atanasie Anghel la Viena și s-au redactat, către suveran și către Kollonich, scrisori de mulțumire pentru favorurile acordate. Dând din nou prea mare atenție mărturiilor cronicărești a căror veridicitate era greu de atestat, autorul susținea că, fără sprijinul Curții, vlădica ar fi fost constrâns să returneze – cu dobânda de 10% practică atunci – sumele avansate de magnații calvini pentru instalarea sa, ceea ce l-ar fi adus în situația de a-și pierde scaunul episcopal.<sup>119</sup>

Se specifica apoi că publicarea diplomei leopoldine a Unirii a oferit Guberniului și Stărilor prilejul de a-și reitera dorința de reducere a efectelor transferului confesional românesc. Respectivul foruri politice propuneau

<sup>118</sup> *Ibidem*, subtitlul *Diloma din 1699. Atanasie încă neconfirmat. Instrucțiuni sarbede*, p.240-243

<sup>119</sup> *Ibidem*

din nou ca în satele mari să activeze numai doi preoți „valahi”, iar în cele mici unul, hirotonirile candidaților „greci” la preoție să se examineze și de către episcopul bisericii cu care ei s-au unit, să nu fie acceptați ca preoți decât răsăritenii instruiți în școlile confesiunii la care au trecut, clerul românesc fără parohie să se retragă la mănăstiri, parohii „valahi” să suporte dijma pentru pământurile care nu erau ale bisericii, clerul unit să fie tratat la procese ca recept, însă cel ortodox să rămână în statutul anterior, excomunicările dictate de ierarhii „greci” să respecte normele credinței pe care ei au adoptat-o etc.<sup>120</sup>. În 26 septembrie, sugestiile restrictive ale autorităților ardelen, precum și intenția lor de a sonda măsura în care etnia majoritară aspira să adere la Biserica Romei au fost aduse la cunoștința lui Atanasie Anghel, iar protestele sale vehemente l-au determinat pe cardinalul Kollonich să intervină și să ceară modificarea prevederilor religioase preconizate de instituțiile transilvane dominate încă de calvini. Astfel, primatul Ungariei scria Stărilor că preoții uniți, atâția câți erau ei la data transferului confesional, trebuiau lăsați în privilegiile lor, că se impunea prezența „latinilor” la hirotonirile candidaților „greci” la preoție, că se va deschide accesul „valahilor” la școlile catolice, că nu părea necesară trimiterea clerului românesc fără parohie la mănăstiri, că, în nici un caz, parohii române să nu presteze mai multe sarcini decât cei recepti pentru pământurile din afara proprietăților bisericesti, că delictelor canonice ale răsăritenilor se cuveneau a fi sancționate după tipicul „latin”, că excomunicările din Biserica Unită trebuiau să respecte tot normele romano-catolice etc.<sup>121</sup>. Cu alte cuvinte, observa autorul, cardinalul, din ce în ce mai autoritar, nu mai lua în calcul ipoteza aderării „valahilor” la vreo altă religie receptă, ci punea numai problema raporturilor etniei majoritare cu „latinii”.

Împotrivirea înverșunată a lui Atanasie Anghel față de tentativele Stărilor de a-i restrânge libertatea de mișcare a avut – indica Bariț după documentele semnalate de Nilles – și alte consecințe benefice decât intervenția fermă a lui Kollonich. Spre exemplu, în 23 octombrie 1699, preoții catolici secui întruniți la Șumuleu Ciuc refuzau să participe la ancheta dispusă de Guberniu pentru evaluarea năzuinței de aderare a „grecilor” la Biserica Romei și să facă publice articolele dietale care

<sup>120</sup> *Ibidem*, subtitlul *Despre execuțiunea mandatelor cuprinse în diploma din 1699. Protestele. Cardinalul Kollonich le înfruntă*, p.243 și urm.

<sup>121</sup> *Ibidem*

împiedicau extinderea Unirii religioase. Din păcate – continua autorul, citând din Petru Bod – atitudinile înverșunate erau mult mai numeroase decât cele de toleranță. Astfel, magnații „latini” s-au răzvrătit împotriva lui Ștefan Apor – datorită faptului că acesta a susținut transferul confesional al „valahilor” – și, tot după relatările preotului calvin, se pare că s-au ridicat contra catolicizării și unele sate. În acest punct al analizei sale, Bariț corecta consemnarea lui Bod (act pe care l-a făcut rareori), precizând că țărani părăseau frecvent principatul intracarpatic nu numai din cauza politicii prozelitiste a Curții, ci îndemnați și de alte vicisitudini, precum sarcinile iobăgești, contribuțiile impuse pentru întreținerea trupelor imperiale, pagubele produse de războiul curuților etc.<sup>122</sup>

Încătușată în detalii stufoase și nu întotdeauna importante, greșind pe alocuri în stabilirea datelor și interpretând confuz unele informații oferite de izvoare, expunerea a ajuns cu greu la episodul sinodului întrunit în 4 septembrie 1700. Valorificând materialul arhivistic legat de desfășurarea acestui sobor mai numeros decât cele anterioare, prezervat în original la Strigoni și în copie într-un codice manuscris aflat atunci în păstrarea episcopiei „latine” de la Alba Iulia, Bariț menționa că Atanasie Anghel, îngrijorat de faptul că nu primise încă invitația la Viena, i-a convocat pe protopopi pentru a se pronunța din nou asupra actelor fundamentale ale Unirii religioase, pentru a demara necesara reformă ecleziastică și pentru a stabili amănuntele călătoriei sale în capitala imperiului.

În ceea ce privește căile de restaurare a dimensiunilor și reprezentativității sinodului, autorul preciza că protopopii înscrși în documentele originale ale adunării au fost mai toți pomeniți în istoria bisericească a lui Samuil Micu, din care Cipariu a reprodus câteva pasaje semnificative în *Acte și fragmente latine românești*. Numele lor le-a redat – tot după sursele autentice, dar în formă stălcită uneori – și Nilles, care a consemnat prezența la sobor a 54 de protopopi. Dacă Samuil Micu aprecia că participanții la sinod dădeau glas voinței de unire a 1640 de preoți, Nilles susținea că protopopii exprimau hotărârea de aderare la Biserica Romei a 1563 de preoți, deci cu 77 mai puțini decât în lucrarea prolificului autor blăjean. Referindu-se însă la aceste aspecte, Bariț observa pertinent că ele erau mai puțin relevante, în fapt, interesând mai mult sinceritatea declarațiilor de atașament față de credința romană. În optica sa, soborul nu

<sup>122</sup> *Ibidem*

a resimțit presiunile Curții (suveranul a avut o atitudine nu foarte fermă în legătură cu convocarea lui Atanasie Anghel la Viena), dar dezbaterile s-au derulat sub influența clară a persuasiunii iezuite. Au manifestat reținere în asumarea deciziilor adunării și a manifestului de Unire doar protopopii și negustorii greci, români, macedoromâni și bulgari din sudul Ardealului, despre care Bariț scria că au îndurat mai puțin persecuțiile calvine, că nu doreau să stârnească mânia lui Brâncoveanu și că își apărau prosperitatea asigurată de relațiile comerciale cu Muntenia. Opoziția lor era desigur întreținută atât de cancelarul Bethlen și de partida sa calvină, cât și de luterani.<sup>123</sup>

Conform narațiunii lui Bariț, nici acest sinod (care, printre altele, a aprobat iarăși călătoria păstorului „grec” la Viena, inițiind o colectă pentru susținerea ei) nu a stabilizat situația bisericii „valahilor”. În 26 octombrie 1700, vlădica i se plângea lui Kollonich de starea precară a diecezei sale și de comportamentul abuziv al calvinilor față de preoții răsăriteni. Respectiva jalbă era urmată de o cascadă de alte reclamații adresate de episcopul unit primatului Ungariei, mai ales în legătură cu agitațiile lui Țirca (se solicita intervenția cardinalului în sensul înlăturării protecției calvine de care se bucura răzvrătitul), dar și cu privire la trecerea a zece preoți din zona Hunedoarei la calvinism (deși, arăta Atanasie Anghel, ei și-au menținut ritul oriental). Eroul rezistenței ortodoxe, Ioan Țirca, autorul nu ezita să-i înlăture aura de apărător curajos și înfocat al „legii străbune” și să-l caracterizeze ca pe „un popă ambițios și înșelător”, „un client al calvinilor” și „un individ acționând după împrejurări”.<sup>124</sup>

În sfârșit, continua Bariț, după multe temeri și incertitudini, în 5 februarie 1701, vlădica – împreună cu secretarul său calvin, vicarul Meletie, iezuitul Neurautter și provizorul Ștefan Raț – a ajuns în capitala imperiului. Experimentele la care el a fost supus pe parcursul stagiului vienez erau cu măiestrie motivate de autor, chiar dacă argumentele sale nu se situau mai presus de orice îndoială. Astfel, se releva cu voită naivitate faptul că păstorul „grec”, până la data sosirii sale în Viena, nu obținuse confirmarea în funcție decât de la guvernatorul Transilvaniei, așa încât suveranul practic nu știa în ce credință să-l întărească. Se adăuga precizarea că însuși Atanasie Anghel, amețit de explicațiile teologilor prea pedanți, a

<sup>123</sup> *Ibidem*, subtitlul *Sinodul din 4 septembrie 1700 și călătoria lui Atanasie la Viena*, p.247-252

<sup>124</sup> *Ibidem*

ajuns să se îndoiască de valabilitatea ceremonialului de investire care i se organizase la București, deși un decret al Sfântului Scaun din 29 septembrie 1666 dispunea limpede ca episcopii „unși” de ierarhii „schismatici” să nu mai fie încă o dată supuși procedurilor spirituale de consacrare. Oricum, după informațiile pe care le cumulasă până în momentul redactării sintezei sale, Bariț a apreciat – susținând un punct de vedere demult depășit – că Atanasie Anghel nu a fost iarăși hirotonit, de data aceasta după rigorile „latine”, așa cum au considerat Bod, Hurmuzaki și alți autori<sup>125</sup>.

Tot în legătură cu călătoria păstorului unit la Viena, se reliefa sprijinul deosebit de care vlădica s-a bucurat – nu numai pe parcursul „procesului informativ” – din partea lui Kollonich, cardinalul fiind convins că nu ar fi găsit un candidat mai bun pentru administrarea diecezei „grecești” din Ardeal, și se prezentau rațiunile care au condus înspre soluția instituirii teologului iezuit (gândită și propusă suveranului tot de către primarele Ungariei), și anume: ignoranța clerului răsăritean, lipsa seminarelor teologice și a școlilor unite în principat, confuzia dogmatică indusă în mințile „valahilor” de imixtiunile superintendentului și ale reformatilor în general, neîncrederea forurilor politice și ecleziastice vieneze în sinceritatea demersurilor lui Atanasie Anghel, prea multele contestări care îl vizau pe vlădică dinspre subordonați etc. În circumstanțele date, accentua Bariț, tutorele spiritual „latin” urma să extermină neștiința și să pună capăt abuzurilor protestante, până când o primă generație de ierarhi români instruiți în școlile superioare catolice ale imperiului ar fi preluat sarcina de a-și apăra singuri biserica<sup>126</sup>.

Autorul acorda o atenție deosebită anchetei sau așa-zisului „proces informativ” la care a fost supus păstorul unit în urma numeroaselor plângeri care s-au cumulat la Viena împotriva lui, o secvență extrem de importantă, considera Bariț, pentru surprinderea trăsăturilor de personalitate ale liderului diecezei răsăritene din Ardeal. Se sublinia că judecătorii lui Atanasie Anghel au fost Kollonich, doi iezuiți chemați din Transilvania – Kapi și Gebhard – în calitate de comisari, teologul primatului Ungariei – Hevenesi, vicecancelarul Transilvaniei – Kalnoki, aristocratul Fiath, vicarul eparhiei unite – Meletie, consilierul iezuit al

diecezei „grecești” – Neurautter, provizorul Ștefan Raț și însuși vlădica. Mai mult decât atât, comisia de investigație a acceptat chiar și prezența la discuții a secretarului calvin al jurisdicției ecleziastice românești. Potrivit narațiunii lui Bariț, în fața acestei asistențe, Atanasie Anghel a formulat opt doleanțe: să i se primească mărturisirea de credință, să fie confirmat în funcția pe care deja o exercita, să se întărească drepturile și privilegiile clerului din subordinea sa, să i se atribuie o diplomă imperială redactată în scopul de a-l proteja față de presiunile calvine, să se restituie bisericii răsăritene contribuția ei la războiul antiotoman, în valoare de 36 de mii de florini, sumă necesară pentru întemeierea unei școli unite la Alba Iulia, să beneficieze de ocrotirea trupelor lui Rabutin, preoții greco-catolici să se scutească de dijmă, iar actul ce urma să contureze cadrul de funcționare al tinerei structuri ecleziastice să nu lase loc nici unor interpretări abuzive din partea autorităților principatului. Apoi, păstorului unit i s-au înaintat învinuirile care îl priveau (era vorba de 22 de acuze cumulate în 16 puncte), pentru a-și pregăti apărarea. Se pare că pledoaria defensivă susținută de el, ca și răspunsurile oferite – bazate pe sugestiile iezuiților de la Alba Iulia, Baranyi și Bellusi – au convins comisia de anchetă, în pofida îndoielilor pe care iezuiții de la Cluj (prin vocea lui Kapi) și cei de la Sibiu (prin intermediul lui Gebhard) și le exprimaseră cu privire la onestitatea caracterului său<sup>127</sup>.

Concesiile pe care Atanasie Anghel le-a făcut la Viena (depunerea, în 24 martie 1701, a jurământului de credință față de Biserica Romei în formă tridentină și semnarea reversalului în 16 puncte) nu erau deloc estimate de autor ca umilitoare, având în vedere avantajele câștigate în compensație de biserica românească: reînnoirea privilegiilor clerului, recunoașterea dreptului sinodului de a-și desemna vlădica prin avansarea la Curte a trei candidaturi la scaunul episcopal etc. Nici măcar amănuntul neconfirmat că păstorul unit a cerut rehirotonirea, dar că Sfântul Scaun a respins solicitarea sa (o speculație cronicărească neverificată, infirmată de cercetări ulterioare, dar redată de autor cu pasiune pentru detalii) nu era definită de Bariț ca înjositoare, în raport cu dinamica accelerată pe care concesiile smulse de Atanasie Anghel suveranului a imprimat-o bisericii răsăritene din Transilvania.

<sup>125</sup> *Ibidem*<sup>126</sup> *Ibidem*<sup>127</sup> *Ibidem*, subtitlul *Proces informativ și purificare. Confirmare de la Scaunul Romei. Desculparea. Confirmarea împăratului*, p.252-257

Bariț nu a negat faptul că Unirea religioasă a manifestat de la bun început multe dintre trăsăturile unei negocieri laice, de factură socio-politică. Dar spre deosebire de mulți dintre colegii săi de generație, exagerat de critici față de opțiunile românești din anii 1697-1701 pentru Biserica Romei, el nu a ezitat să prezinte transferul confesional ca rezultatul a unui compromis benefic pentru etnia majoritară. În acest sens, autorul scria că, în schimbul reversalului subscris de vlădică la Viena în trei exemplare, expediate la Strigoni, la Roma și la Cancelaria Aulică a Transilvaniei, păstorul „valah” a primit, în sfârșit, în 19 martie 1701, decretul imperial de confirmare în funcție (urmat de un decret de instalare emis de Ștefan Apor) și, mai ales, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, un act controversat, cu prevederi uimitoare prin generozitatea lor față de etnia „tolerată”, a cărui autenticitate a fost probată, specifica Bariț, prin înscrisura lui în *Libro regio* – sursă de încredere prezervată la Hof – und Staatsarchiv din Viena – și prin demonstrațiile lui Nilles și Micu-Moldovan<sup>128</sup>. Din păcate, deși – după cum s-a văzut – era convins că acest document a fost original (fapt confirmat de investigații mult mai târzii), autorul nu a insistat asupra semnificației sale naționale.

Primind un permis de întoarcere în provincie și un altul care îi îngăduia să-și efectueze nestingherit vizitațiile canonice, Atanasie Anghel și-a încheiat fructuoasa călătorie în capitala imperiului. Schițând câteva concluzii în legătură cu demersurile vieneze ale păstorului „grec”, Bariț reitiera în analiza sa anumite aprecieri eronate. Astfel, el afirma că, în cele din urmă, Sfântul Oficiu, primind toate informațiile pe care le solicitase despre vlădică, l-a recunoscut pe acesta ca titular de drept al scaunului episcopal, opunându-se însă organizării unei noi ceremonii de consacrare spirituală, drept pentru care liderul uniților ardeleni nici nu a mai fost rehirotonit, așa cum au susținut Bod, Hurmuzaki și alții, ci a depus numai un jurământ de credință<sup>129</sup>. Se știe însă astăzi – și faptul a fost recunoscut chiar și de autorii greco-catolici onești – că Atanasie Anghel a fost supus la Viena unor proceduri de sfințire contrare normelor canonice referitoare la raporturile cu bisericele răsăritului, asumate atunci de „latini”. Pare discutabilă și constatarea potrivit căreia, până în 1701, clerul „grec” nu ar fi fost forțat să adere la Biserica Romei, deoarece catolicii nici nu ar fi dispus

încă în Transilvania de o putere atât de mare încât să poată realiza așa ceva. În aparență, era o aserțiune valabilă, dar ecourile păcii de la Carloviț, diplomele și instrucțiunile suveranului și prezența garnizoanelor austriece în provincie (cărora Atanasie Anghel le-a cerut deseori sprijinul) nu puteau să nu imprime transferului confesional aspectele unui act politic imperativ. Oricum, această chestiune a rămas în mare parte nelămurită și discuțiile asupra ei continuă și în perioada actuală.

Primit solemn la Deva, Ilia și în alte localități, scria Bariț, păstorul unit a ajuns în 4 mai 1701 la Alba Iulia, iar în 25 iunie 1701 a fost instalat în scaun conform dispozițiilor Curții, într-un cadru de un fast ostentativ și în fața unei asistențe numeroase, alcătuite din cler unit (cei 54 de protopopi care își exprimasera în 1700 opțiunea pentru Unire și peste o mie de preoți), credincioși „valahi”, iezuiți (în frunte cu Baranyi, Kapi și Neurauter), nobili, preoți „latini”, magnați romano-catolici (Francisc Boer, Petru Apor, Sárospataki și Jósika), înalți funcționari publici (președintele Guberniului, Haller, baronul Samuel Bethlen, Laurențiu Pekri și Ștefan Apor – cel ce a dat citire decretului imperial de numire a lui Atanasie Anghel în funcție), militari, negustori, orașeni, țărani etc<sup>130</sup>. Desfășurarea paradei a fost însă conturbată de împotrivirea fâțișă a unui preot și a doi negustori brașoveni, care, în semn de protest față de Unirea religioasă, au încercat zgomotos să împiedice intrarea alaiului în biserică. În opinia autorului, de organizarea acestei agitații nu a fost străină nici partida calvină, care, în ianuarie-martie 1701, mobilizase Dieta și protestase în mai multe rânduri la Curte împotriva catolicizării „toleraților”, avertizând că o atare inițiativă contrară prevederilor constituțiilor transilvane ar fi adus daune imense „patriei” și ar fi provocat prăbușirea națiunilor politice și poate chiar a principatului.

Referirile la acțiunile Stărilor de obstaculare a transferului confesional i-au oferit lui Bariț ocazia de a integra în analiză ample pasaje de factură naționalistă, care făceau trimitere la raporturile româno-maghiare din epoca sa<sup>131</sup>. Era o tentație prea mare, pe care nici el, asemeni altor autori din generația sa, nu a putut să o ocolească. În schimb, nu s-a declarat de acord cu tendința evaluării prea severe a consecințelor Unirii religioase, procedură pe care contemporanii săi o transformaseră într-o adevărată

<sup>130</sup> *Ibidem*, subtitlul *Instalarea. Protestul Dietei din 1701 contra Unirii. Insultarea națiunii române*, p.257-260

<sup>131</sup> *Ibidem*

<sup>128</sup> *Ibidem*

<sup>129</sup> *Ibidem*

„modă” în domeniul investigațiilor de istorie confesională. Astfel, abordând problematica decăderii prin catolicizare a mitropoliei românești din Ardeal în statutul de episcopie, el afirma că respectiva degradare nu s-a produs în anii 1697-1701, ci a fost inițiată cu circa nouă decenii mai devreme de către reformați. Deja din anii domniei lui Sigismund Rákóczi, când în districtul Făgăraș a fost numit un episcop calvin pentru „valahi”, se consemna prima limitare a autorității mitropoliei „grecești”. În scurtă vreme, vlădica s-a subordonat superintendentului și sinodului calvin, ajungând până acolo încât, pe la 1655, nu mai avea nici măcar o reședință stabilă și putea fi judecat în orice situație de către autoritățile politice. Chiar dacă mitropolitul răsăritean și-a păstrat titlul în hrisoave și în cărțile bisericești, reprezentanții regimului princiar nu îi mai luau în considerare demnitatea. Nici mitropolia munteană nu era extrem de sigură de calitatea ierarhică a conducătorilor diecezei ortodoxe din Ardeal. Dintre păstori „grecilor” transilvăneni „unși” în Țara Românească după Sava Brancovici, doar Iosif Budai și Ioasaf erau înscrși în condica bucureșteană ca mitropoliți, Sava III și Varlaam doar ca arhierei, iar Atanasie Anghel de-a dreptul ca episcop, titlatură pe care el și-a asumat-o și atunci când a făcut mărturisirea de credință. De altfel, sublinia Bariț, dintre ruinele rămase pe locul bisericii românești după devastatoarele asalturi calvine, Atanasie Anghel nu avea cum să salveze mai mult decât o demnitate și o dieceză episcopală<sup>132</sup>. Era încă o constatare menită a contracara trăsăturile care în epocă situau ortodoxia în postura unei victime inocente a calvinizării și, ulterior, catolicizării, evitând să atribuie ierarhiei răsăritene de până la finele veacului al XVII-lea vreo vină pentru frecvențele abateri ale bisericii „valahilor” de la „legea” tradițională.

Narațiunea se focaliza apoi asupra a două sinoade întrunite de vlădică după întoarcerea sa de la Viena. Era vorba de sinodul în care s-au publicat rezoluțiile emise de Curte pentru a soluționa revendicările mai vechi ale clerului „grec”, s-a dat citire ultimei diplome leopoldine a Unirii religioase, s-au făcut cunoscute promisiunile de ajutor și protecție avansate de cardinalul Kollonich și s-a mărturisit iarăși credința romană și de soborul din noiembrie 1701, unde au depus mărturisirea de credință ierarhii absenți la sinodul anterior, s-au redactat scrisori de mulțumire pentru avantajele

<sup>132</sup> *Ibidem*, subtitlul *Mitropolia și mitropolitul românilor din Transilvania și Părțile Ungariei*, p.260-263

primite către suveran, Sfântul Scaun și primatele Ungariei și s-a solicitat protecția trupelor lui Rabutin. Această ultimă cerere nu era mai puțin importantă, deoarece Stările dominate de protestanți se considerau încă puternice și refuzau pe mai departe să cedeze teren, realitate confirmată și de memoriul din 24 februarie 1701 al magnaților „latini”, care îl avertiza pe împărat că Dieta se pregătea să-i expulzeze din nou pe iezuiți din provincie<sup>133</sup>.

Etalând ordinea de zi a celor două sinoade, Bariț a revenit mai pe larg asupra textului celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, document citit în soborul convocat de vlădică imediat după ce și-a încheiat călătoria vieneză. Inspirat, autorul nu se îndoia de autenticitatea actului și îi prezenta toate cele 15 articole, insistând, desigur, așa cum mulți specialiști au făcut-o și mai târziu, asupra celor mai importante, adică asupra articolului al treilea (referitor la extinderea privilegiilor clerului unit și asupra mirenilor „valahi” care treceau la credința romană), asupra articolului al cincilea (legat de instituirea tutelei teologului iezuit) și asupra articolului al șaselea (relativ la interdicția impusă episcopului greco-catolic de a corespunda sau de a menține legăturile cu Țara Românească). În mod cu totul surprinzător, deși a formulat constatarea că diploma conținea prevederi în general favorabile pentru români, Bariț nu a accentuat imensa semnificație politică și națională a articolului al treilea. Era greu de înțeles de ce a omis să valorifice mai temeinic acest subiect, care ar fi pus ușor catolicizarea „toleraților” într-o lumină favorabilă și ar fi servit, în fond, atingerii obiectivelor istoriografice pe care el și le-a propus pe tot parcursul demonstrației sale.

Rândurile dedicate acestui document de maximă importanță pentru istoria bisericii și pentru istoria mișcării naționale se încheiau cu câteva fraze despre soarta actului, în care se preciza că indignarea protestanților față de politica prozelitistă a Curții și, implicit, față de Unirea religioasă a răbufnit în timpul războiului curuților, ocazia cea mai bună pentru ei de a distruge decretele, rezoluțiile, dispozițiile, instrucțiunile și diplomele sosite în ultimii ani de la Viena. Chiar dacă, în acele împrejurări, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase putea pieri ușor, ea s-a conservat, menționa Bariț, în arhivele administrative și militare ale imperiului și în cele ale arhiepiscopiei de la Strigoni<sup>134</sup>. După cum ne este însă astăzi cunoscut,

<sup>133</sup> *Ibidem*, subtitlul *Alte două sinoade după întoarcerea de la Viena*, p.263 și urm.

<sup>134</sup> *Ibidem*

locul în care s-a descoperit forma originală a documentului nu figura printre cele sugerate de autor.

Nici în ceea ce privește rezistența ortodoxă față de transferul confesional, Bariț nu se declara de acord cu opiniile lui Bărbuțiu, Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian și ale altor autori greco-catolici din vremea sa, înclinați să menajeze excesiv în incursiunile lor istorice susceptibilitățile românilor prea mult atașați de „legea” tradițională. Subliniind faptul că cronicile calvinilor Cserei și Bod, caracterizându-l pe unul dintre liderii mișcărilor ortodoxe împotriva catolicizării, Nagyszegi, ca pe un martir, au stimulat înclinația istoriografiei ortodoxe de a fabrica mituri, autorul scria că realitatea începutului de secol XVIII a fost cu totul alta. După cum reieșea din scrisorile adresate de Nagyszegi din închisoare judeului regesc din Sibiu, din documentul adresat de Consiliul de Război Guberniului în 25 iulie 1702, din scrisoarea trimisă de Rabutin lui Kollonich în 13 noiembrie 1701, din informațiile oferite de Atanasie Anghel despre Nagyszegi în 11 septembrie 1701 și din știrile adunate de Hurmuzaki despre tulburările confesionale din Transilvania, acest apărător al „legii” străbune apărea într-o altă lumină decât în consemnările autorilor protestanți. El a fost doar un „valah” romano-catolic trecut la credința ortodoxă, care, după ce a ajuns în mediul episcopal, a fost demis de vlădica Teofil din cauza unor furturi repetate. După doi ani, a revenit în dieceză, de această dată în preajma noului păstor Atanasie Anghel, dar arestat pentru noi hoții, s-a refugiat la iezuiții din Sibiu, mărturisind iarăși crezul „latin”. Extrem de inconsecvent, în scurtă vreme a scris iezuiților din Alba Iulia că rămâne totuși ortodox și s-a implicat în agitațiile anticatolice ca partener al unui alt personaj care se declara când „latin”, când „grec”, și anume Andrei Bar, cumnatul agentului brașovean al lui Brâncoveanu, Dindar<sup>135</sup>.

Dacă pe parcursul segmentelor anterioare ale sintezei sale, Bariț a contrazis foarte rar narațiunea lui Petru Bod, pe care de altfel a exploatat-o masiv, ajuns la problematica rezistenței ortodoxe față de Unirea religioasă, el a devenit mult mai sceptic și mai critic față de izvoarele calvine, înclinând să dea crezare documentelor emise în epocă de tabăra „latină”. Aceasta deoarece, în ultimul caz, fiind vorba în genere de acte oficiale,

<sup>135</sup> *Ibidem*, subtitlul *Tulburări religioase în Alba Iulia, Brașov și Făgăraș. Gabriel Nagyszegi. Anateme. Sinod în 1702. Sinod revoluționar. Moartea lui Atanasie*, p.266-274

majoritatea cu caracter politico-administrativ și militar, ele încorporau o doză mai mică de subiectivitate decât memoriile și cronicile protestante.

Revenind la personajul Nagyszegi, autorul se arăta nedumerit că „grecii” din Alba Iulia, Brașov și Făgăraș au putut acorda unui ins atât de oscilant și de contradictoriu împuternicirea de a-i reprezenta în cauza catolicizării, ba mai mult decât atât, să și legalizeze această plenipotență în fața unui notar unitarian, pe nume Sárosi. Că Nagyszegi dorea să devină cu orice preț un lider al răsăritenilor din Transilvania reieșea și din gestul de a tipări și împărți spre subscriere preoților „valahi” acreditarea oficializată pe care o obținuse, ceea ce a și dus, în cele din urmă, la arestarea sa de către Rabutin.

După cum constata Bariț cu un ciudat umor, analizând conținutul epistolelor redactate de Nagyszegi în închisoare, agitatorului ortodox „îi lipsea o doagă”. Numai așa autorul își putea explica vehemența cu care, deși arestat, el continua să-l defăimeze pe episcopul unit (propunând chiar înlocuirea lui) și să amenințe imperiul cu declanșarea unei rebeliuni românești, în situația promovării pe mai departe a credinței romane în rândurile etniei majoritare. Nu avea o părere mai bună despre acest răzvrătit nici Rabutin, care în scrisorile adresate lui Kollonich îl considera o periculoasă unealtă a calvinilor și a sașilor. De altfel, soarta sa a fost tragică, deoarece – după două anchete consecutive ale Consiliului de Război și după ce reușise să obțină, asemeni notarului Sárosi, o decizie de punere în libertate – Nagyszegi a profitat de declanșarea războiului curuților, s-a înrolat în armata lui Francisc Rákóczi al II-lea și a căzut pe câmpul de luptă. Se pare că acțiunea sa nu a rămas, totuși, fără ecou, pentru că, în 12 decembrie 1701, suveranul – alarmat și de veștile primite din principat despre eventualitatea declanșării unei insurecții maghiare, proiect pentru susținerea căruia nobilimea ar fi inițiat deja mobilizarea populației (inclusiv a protopopilor și preoților „valahi”) – a emis un decret de revenire la prevederile rezoluțiilor din 14 aprilie 1698 și 26 august 1699 cu privire la libertatea românilor de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne atașați „legii” lor tradiționale<sup>136</sup>.

Menținându-și apetitul deosebit pentru detalii incerte și pentru zvonuri cronicărești, autorul adăuga că, după relatările lui Cserei, probabil că Leopold I a expediat, tot cam pe atunci, și o perfidă instrucțiune secretă către Rabutin, solicitându-i să nu ia în seamă decretul din 12 decembrie

<sup>136</sup> *Ibidem*

1701 – menit a liniști nobilimea și pe „greci” – și să lucreze pe mai departe pentru cauza Unirii religioase. E drept că, după ce a inclus în expunere acest amănunt neconfirmat de alte surse, Bariț a atacat respectiva ipoteză, subliniind că ea întruhipa o afirmație gravă, care trebuia probată cu documente sigure de arhivă<sup>137</sup>.

Din aproape în aproape, expunerea a ajuns la o altă forță care s-a opus catolicizării „toleraților” ardeleni, și anume ortodoxia munteană. Se preciza că cel care a coordonat întreaga acțiune de blocare de către biserica Țării Românești a inițiativelor procatolice ale lui Atanasie Anghel a fost, în fapt, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului, despre care autorul scria, cu oarecare reproș, că obținuse câștiguri consistente pe seama brașovenilor din comerțul cu dezlegări și cărți de iertăciune, până când fusese expulzat din provincia intracarpatică. Văzându-și interesele în pericol, Dosoftei nu numai că i-a trimis păstorului unit un text extrem de dur de afurisenie, subscris de nouă mitropoliți „greci” (redat de Nilles după varianta românească aflată în colecția Hevenesi), ci l-a determinat și pe mitropolitul muntean să-l anatemitizeze pe vlădica Ardealului, dispoziție pe care Teodosie a îndeplinit-o în 3 mai 1702, trimițând lui Atanasie Anghel o scrisoare de afurisenie redactată în termeni mult mai moderați decât epistola lui Dosoftei, pe care a semnat-o ca „arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei”<sup>138</sup>.

Bineînțeles că reacția episcopului unit nu s-a lăsat așteptată. În sinodul întrunit în data de 8 iunie 1702 – după ce s-au dezbătut câteva probleme curente sau de perspectivă imediată ale administrării diecezei, precum cele legate de întemeierea unei școli la Alba Iulia, trimiterea a cinci tineri din eparhie la instituțiile superioare de învățământ de la Viena, Târnăvia și Roma, intensificarea tipăririi cărților bisericești, formularea unui protest împotriva sarcinilor abuzive impuse în continuare de protestanți preoților „valahi”, sancționarea parohilor care făceau divorțuri după canoanele calvine etc. – s-au comunicat cele două anateme primite la Alba Iulia și s-a contestat demersul lui Teodosie de a confisca titlatura de „mitropolit al Transilvaniei”, aducându-se la cunoștința suveranului și a lui Kollonich îndrăzneala arhierelui muntean. În consecință, în 5 iulie 1702, cardinalul

lua și el atitudine, atrăgând atenția lui Teodosie asupra implicațiilor politice și diplomatice ale intervenției sale în chestiunile religioase din Ardeal<sup>139</sup>.

Potrivit narațiunii lui Bariț, nici măcar avertismentele tăioase ale primatului Ungariei nu i-au determinat pe munteni să pună capăt tentativelor de a stopa catolicizarea etniei majoritare din Transilvania. Ei au mai încercat încă o acțiune majoră în acest sens, cu ocazia călătoriei înspre Viena a ambasadorului englez la Constantinopol, William Paget. Diplomatul britanic a fost atunci rugat de Brâncoveanu și Calinic să înainteze suveranului din partea lor câteva scrisori care solicitau încetarea promovării credinței romane printre românii ardeleni. Ulterior, poposind la Sibiu, în drumul său spre capitala imperiului habsburgic, Paget a preluat și reclamațiile împotriva prozelitismului „latin” excesiv, adresate Curții de către protestanții unguri și sași din Transilvania. Pentru că împăratul a răspuns cu maximă răceală cererilor lui Brâncoveanu și Calinic, treptat, încercările muntenilor de a se situa în apărarea ortodoxiei din spațiul intracarpatic s-au rărit.

Pentru o scurtă vreme, continua autorul, Biserica Unită și-a putut concentra atenția asupra problemelor legate de întărirea disciplinei interne și de reglementarea funcționării structurii ecleziastice. După ce, încă în 1701, consilierul iezuit Neurauter s-a stins, Atanasie Anghel a convocat – în 1703, sub tutela teologului Baranyi – un nou sinod, consacrat de data aceasta normării unor aspecte privitoare la hirotoniri, căsătorii, divorțuri, instruirea candidaților pentru preoție etc. Strădaniile sale de a ordona angrenajul diecezan s-au resimțit în creșterea frecvenței tinerilor uniți la școlile catolice de la Alba Iulia, Cluj, Sibiu, Brașov sau din alte părți. În 1703, episcopia a primit de la autorități clădirea monetăriei din Alba Iulia, spre a deschide o instituție proprie de învățământ, și se părea că biserica românească din Ardeal s-a înscris pe un traseu benefic. Au urmat însă, constata Bariț, o serie de evenimente devastatoare pentru catolici, precum războiul curuților, moartea lui Leopold I și, curând, a lui Kollonich, instalarea lui Francisc Rákóczi al II-lea pe tronul princiar ș.a., care au provocat prăbușirea Unirii religioase. Atanasie s-a refugiat la Sibiu, iar Țirca – se pare că niciodată hirotonit de ortodocși – i-a luat locul la Alba Iulia, însă numai în calitate de episcop calvin al „valahilor”<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> *Ibidem*<sup>138</sup> *Ibidem*<sup>139</sup> *Ibidem*<sup>140</sup> *Ibidem*

În pofida conjuncturii dramatice, consemna autorul, unii români au rămas de partea credinței romane. Spre exemplu, 30 de preoți din dieceza unită temporar dizolvată, îndemnați și de iezuiți, au protestat la Alba Iulia împotriva păstorului pe care circumstanțele războiului l-au plasat în fruntea eparhiei „valahilor”. În 1708, greco-catolicii ardeleni, tot mai puțini, au reclamat disperați ajutorul Curții, suveranul reconfirmându-le privilegiile. Actul era mai mult simbolic, deoarece etnia majoritară a rămas pe mai departe dezbinată, pe tot parcursul mișcării lui Francisc Rákóczi al II-lea. Moartea lui Iosif I, rechemarea lui Rabutin la Viena și pacea grabnic încheiată în 1711 între imperiali și răzvrătiți au fost secvențe politice care au oferit calvinilor prilejul de a-și mai prelungi controlul asupra bisericii românești. Astfel, într-un sinod desfășurat în același an 1711 – definit de Bariț ca „teroristic” – s-a respins din nou Unirea religioasă, un document descoperit de Nilles la Budapesta confirmând faptul că Atanasie Anghel a fost constrâns de protopopii calvinizați să subscrie deciziei lor. De abia în 8 noiembrie 1711, când raportul de forțe din principat s-a mai echilibrat, vlădica a anulat validitatea hotărârilor sale anterioare, adoptate sub presiune, iar protestul pe care l-a redactat cu acest prilej l-a semnat cu titulatura de arhiepiscop, utilizată apoi și în actele emise în 1712 și 1713, când tulburările s-au mai diminuat.

În încheierea amplerelor fragmente dedicate Unirii religioase din sinteza sa *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Bariț menționa că Atanasie Anghel s-a stins în 19 august 1713, la Alba Iulia, și că a fost înmormântat după tipicul prescris pentru arhieriei răsăritului. Chiar dacă pasul pe care vlădica l-a făcut, susținea autorul, a influențat substanțial evoluția culturii românești, aderarea „valahilor” la Biserica Romei nu a putut să elimine din devenirea națiunii noastre dezbinarea care începuse să se manifeste deja în evul mediu, în epoca principatului calvin. „Numai împrejurările confesionale – afirma Bariț răspicat – sunt cauza înaintării mai încete a nației în știință și cultură decât i-ar fi permis eminentele calități spirituale cu care e dotată de la natură”<sup>141</sup>. Cuvintele sale îl caracterizau ca pe un dușman înfocat al habotniciei, poziție care îl apropia din nou de gândirea prietenilor și camarazilor săi pașoptiști, după ce, pe parcursul incursiunii sale în trecutul Unirii religioase, se îndepărtase atât de mult de tezele lor.

<sup>141</sup> *Ibidem*

Dintre toate documentele publicate de Bariț în anexa impresionantei sale lucrări spre a susține prezentarea celor două veacuri de istorie transilvăneană, să le reținem doar pe acelea care pot motiva, lămurii sau detalia cadrul, cauzele, desfășurarea și consecințele imediate ale catolicizării românilor. E vorba de o cerere din 1684 a românilor calvini din Deva, adresată Anei Bornemissza, pentru desemnarea unui paroh de-al lor în zonă; un proiect nesemnat din 1685 pentru recatolicizarea cât mai eficientă a „eretichilor”; un act nedatat, ce interzicea predicatorilor protestanți să activeze în teritoriile recent eliberate de sub stăpânire otomană; o mărturie din 1689 despre asuprirea preoților „greci” din Ardeal de către reformați; o rezoluție a Curții, emisă în 1691 ca răspuns la plângerile formulate de calvini împotriva prozelitismului „latin”; câteva acte cu caracter politic legate de instaurarea stăpânirii austriece în Transilvania; faimoasa diplomă leopoldină din 1691; o scrisoare adresată în 1701 de Kollonich din Viena clerului din subordine, conținând îndemnul de a i se înainta propuneri pentru exterminarea grabnică a „erezilor” și consolidarea credinței romane în principatul intracarpatic și o listă din 1711 a familiilor boierești din districtul Făgăraș care au aderat la Biserica Romei, majoritatea materialului arhivistic sus menționat fiind extras de autor din colecția documentară Hevenesi sau din cea a Muzeului Ardelean<sup>142</sup>.

După cum s-a mai precizat, Bariț nu este un autor ușor de lecturat. Paginile alerte, spumoase și atractive alternează frecvent în lucrările sale cu o narațiune densă, lentă și abundentă în detalii, care lezează pe alocuri coerența discursului. Tentația – extrem de onestă de altfel – de a reda cât mai amplu substanța izvoarelor și de a exploata în amănunțime conținutul cronicilor diluează uneori vigoarea și limpezimea analizei, determinându-l chiar pe harnicul cercetător să preia, în anumite momente, stilul scriitorilor la textele cărora face trimitere. Se mai întâmplă, de asemenea, ca interpretarea critică a datelor și informațiilor pe care le include în expunere să aibă câteodată de suferit.

Peste toate acestea însă, meritele lui sunt mult mai mari decât scăderile. Într-o epocă dominată de un spirit secularizat, civic și politic, de mitul solidarității naționale, de modernism și de anticonfesionalism, în care o mare parte a personalităților greco-catolice ardeleni, absorbite de rapida

<sup>142</sup> Ne referim, cu precădere, la documentele nr. 18-20 și 22-24, incluse în anexele sintezei.



metamorfoză a societății românești, nu mai găseau răgazul de a-și investiga conștiința religioasă și de a zăbovi profund asupra trecutului bisericii lor, Bariț a adoptat o cu totul altă atitudine, una extrem de onestă față de propria credință. În primul rând, el nu s-a arătat dispus să menajeze trecutul ortodoxiei, sub pretextul frecvent invocat atunci că o asemenea atitudine ar fi putut dăuna cauzei naționale. În anii în care și-a redactat sinteza, se manifesta deja intens, mai cu seamă printre românii din spațiul extracarpatic, tendința de a aprecia credința răsăriteană ca pe unul dintre factorii principali de definire a spiritului național, optică tot mai răspândită, ce i-a adus nu o dată pe intelectualii uniți care activau în regat în situații stânjenitoare pentru demnitatea lor. Bariț a repudiat întotdeauna un asemenea punct de vedere și, nu numai în demonstrațiile sale istorice, ci și în scrieri de altă natură, s-a străduit să convingă, fără a proiecta o lumină apologetică asupra Unirii religioase, că ambele biserici românești au avut, în fond, contribuții importante la dezvoltarea societății românești, că era inutilă competiția în care „surorile” au intrat pentru a-și atribui merite istorice sau naționale mai mult sau mai puțin imaginare și că nici una dintre ele nu avea un trecut lipsit de umbre și de slăbiciuni.

După cum s-a putut observa și în sinteza *Părți alese din istoria Transilvaniei*, poate și ca reacție la reținerile tot mai vizibil manifestate față de greco-catolici și față de trecutul bisericii lor, dar și dintr-o firească dorință de a contura o imagine obiectivă asupra problematicilor de istorie ecleziastică, Bariț a demolat toate miturile pe care istoriografia ortodoxă începuse să le cultive în legătură cu rezistența „valahilor” față de catolicizare. Astfel, eroi precum Țirca, Nagyszegi, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului etc. erau scoși de pe pedestalul monumental pe care i-au plasat autorii anticatolici, conturându-li-se imaginea mai apropiată de realitate a unor personalități care prin atitudinea lor nu și-au apărât în primul rând idealurile, ci interesele.

Bariț a lăsat să se înțeleagă în studiile sale că dezbaterile asupra Unirii religioase erau, oricum, inutile, deoarece greco-catolicismul, cu bunele și relele lui, rămânea un fapt istoric și religios împlinit, demult asimilat de corpul social, național și cultural al românilor. Ținând cont de o atare evidență, orice discuție legată de măsura în care catolicizarea „toleraților” era sau nu îndreptățită, nu putea avea decât o valoare istorică. Bariț a exploatat această valoare cu luciditate și detașare, pe baza uneia dintre cele mai bogate documentații realizate în vremea sa, anunțând peste timp, prin

obiectivitatea și argumentarea discursului, excepționalele analize ale lui Pâclișanu.

## I.6. Timotei Cipariu

Dintre toți autorii uniți din generația pașoptistă, singurul care îl putea concura (și deseori depăși) pe Bariț în ceea ce privește calitatea cercetărilor de istorie a bisericii era Timotei Cipariu. Abundentul depozit documentar și bibliografic pe care și l-a constituit canonicul și profesorul blăjean reflecta fidel profunde, constantele și consistentele sale preocupări pentru deslușirea începuturilor Bisericii Unite. Migăloasa și cuprinzătoare listă referitoare la cărți românești vechi și la manuscrise din secolele XVI-XIX existente în spațiul românesc și în cel ungar, întocmită în urma depunerii unui impresionant și necesar efort de îmbogățire a surselor noastre istorice; extrasele ample din cărțile româno-calvine editate în Transilvania medievală; textele cu privire la evenimentele religioase și politice ale anilor 1696-1703, selectate din cronica lui Cserei; numeroasele transcrieri ale unor dispoziții oficiale ardelene de secol XVI (în majoritate reflectând poziția Stărilor și a principelui față de biserica românească); paginile nesemnate reunite sub titlul *Historia Unionis Valachorum* (aparținând, probabil, lui Bod); cataloagele dedicate studiilor de istorie generală a românilor (cu multe titluri de istorie ecleziastică); inventarul ordinilor și instrucțiunilor emise în perioada 1439-1711 de autoritățile ungare, transilvane și austriece în legătură cu „valahii” și cu credința lor; sintezele de istorie a creștinismului; lucrările relative la trecutul rutenilor; fișele bibliografice cu trimiteri la autori care au investigat sau au relatat despre situația „toleraților” și a bisericii lor în perioada 1597-1681; fondul bogat de copii după hotărâri dietale vizând statutul și privilegiile preoților „greci” din Ardeal în veacul al XVII-lea; pasajele substanțiale „decupate” din diverse cronici și cercetări consacrate stării mitropoliei transilvănene în secolele XVI-XVII; însemnările culese de pe marginea cărților bisericești tipărite în vremurile lui Dosoftei și ale lui Sava Brancovici; „tabelul” actelor cu caracter ecleziastic eliberate între anii 1691-1779 de sau pentru biserica românească din Ardeal; notele și schițele legate de istoria greco-catolicismului „valah” în perioada 1698-1769; comentariile generale făcute asupra trecutului confesional al etniei majoritare din spațiul

intracarpatic; evidențele unor lucrări de drept canonic și de istorie bisericească europeană sau universală; fotocopia după manifestul Unirii religioase din 7 octombrie 1698 (primită, în 1879, de la profesorul Alexandru Roman); pasajele despre români și spiritualitatea lor desprinse din volumul *Transilvania* al lui Iosif Benkő și, nu în ultimul rând, manuscrisul intitulat *Scurt rezumat de istorie bisericească a românilor* – care îi poartă autograful – sunt doar câteva repere din vasta arhivă a lui Cipariu, ce sugerează direcțiile și prioritățile propuse de eminentul dascăl blăjean în evaluarea amplului fenomen al catolicizării „grecilor” ardeleni<sup>143</sup>.

Din materialele adunate sau redactate de el, se poate sesiza că nu s-a mulțumit doar să se informeze în detaliu asupra succesiunii cronologice amănunțite a secvențelor transferului confesional, ci s-a străduit să înțeleagă chiar și cauzele cele mai îndepărtate ale opțiunii răsăritenilor transilvăneni pentru catolicism (împrejurările conciliilor de la Florența și Trento, consecințele lor, primele presiuni protestante asupra „valahilor”, cele dintâi exigențe calvine impuse în ceremonialul religios „grec” și în literatura română de cult etc.). Ca și Bariț, Cipariu a considerat că principala motivație a Unirii religioase a fost intensă dorință a clerului „tolerat” de a ieși de sub umilitoarea tutelă protestantă. În ceea ce privește această tutelă, el a făcut eforturi deosebite spre a o surprinde și caracteriza cu cât mai multă acuratețe și spre a-i reda toate luminile și umbrele. Analizând apoi etapa decisivă a opțiunilor lui Teofil și Atanasie Anghel pentru Biserica Romei, el nu a izolat evenimentele religioase din Transilvania anilor 1697-1701 de firescul context politic, social și spiritual european de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și nu le-a dislocat din seria aderărilor succesive ale câtorva etnii din centrul și răsăritul continentului nostru la Biserica Romei, dând astfel un plus de coerență cercetărilor sale. De asemenea, nu a ezitat să identifice contribuțiile majore pe care centrele de putere și instituțiile laice le-au avut în a influența destinul confesional al „valahilor”, aceasta însă fără a neglija și implicațiile dogmatico-teologice ale asumării credinței romane. Cu alte cuvinte, se poate afirma că Cipariu și-a conturat un punct de vedere mult

<sup>143</sup> În legătură cu depozitul documentar și bibliografic pe care și l-a constituit Cipariu, a se vedea lucrarea semnată de Ioana Botezan și Alexandru Matei, *Arhiva personală a Timotei Cipariu*, București, 1982, passim

mai nuanțat decât Bariț asupra procesului catolicizării românilor, dar nu întotdeauna a reușit să îl pună în pagină la fel de bine ca și acesta din urmă.

Asemeni celorlalți uniți din generația pașoptistă, și Cipariu a trăit – chiar dacă nu atât de dramatic ca Maiorescu, Treboniu Laurian, Papiu Ilarian etc. – câteva momente neplăcute, generate, pe de o parte, de nedreptele suspiciuni care planau asupra lui ca greco-catolic, iar pe de altă parte, de atacurile ideologice și istorice din ce în ce mai intense asupra Unirii religioase, pe care le-a suportat cu greu. Din fericire, a știut să-și țină în frâu sentimentele și rareori s-a angajat în dăunătoarea polemică dintre „frații” ortodocși și uniți. Preocupat mai mult de reconstituirea izvoarelor istoriei ecleziastice românești, cu adevărat o prioritate a vremii, profesorul blăjean nu a lăsat să răzbată decât cu totul întâmplător printre rândurile sale gânduri care să susțină controversa confesională.

De altfel, el s-a familiarizat destul de timpuriu cu reticențele unor ortodocși (mai ales din spațiul extracarpatic) față de confesiunea sa. Încă din vara anului 1836, când se pregătea să efectueze împreună cu Bariț o călătorie în Muntenia, trecând prin Brașov, a fost sfătuit ca, odată ajuns în București, să nu spună nimănui, în nici un chip, că a venit de la Blaj și că este unit. Numai așa – susțineau cei care l-au povățuit – se va putea bucura de prietenia bucureștenilor, care, exceptând aversiunea lor față de greco-catolici, erau cei mai prietenoși oameni din lume<sup>144</sup>. Contrar așteptărilor „sfetnicilor” săi, deși, cum îi era firea, nu a ținut seama de acest avertisment, dascălul blăjean s-a bucurat de o primire extrem de caldă în capitala Țării Românești.

Dintre sporadicele sale atitudini combative față de ortodocși să reținem doar două exemple, și anume articolul vehement pe care l-a trimis lui Iacob Mureșianu, redactor al *Gazetei Transilvaniei* (în care a dezmințit faptul că, așa după cum s-a susținut, ar fi trimis la Brașov, în calitate de corespondent al respectivului ziar, o notă defăimătoare la adresa activității Capitlului din Blaj, revoltându-se că o asemenea știre grobian falsificată a fost intenționat inserată în pagină lângă consemnarea unui agent de presă ortodox de dincolo de Carpați)<sup>145</sup>, și o replică dură la un material critic

<sup>144</sup> El relatează despre sfaturile primite într-o epistolă pe care a adresat-o din Brașov, în 6 august 1836, lui Papfalvi, vezi Timotei Cipariu, *Jurnal*, [editor Maria Protase], Cluj-Napoca, 1972, p.99

<sup>145</sup> Ioana Botezan, Alexandru Matei, *op. cit.*, p.427

publicat în ziarul **Concordia** în legătură cu românii uniți din Transilvania și cu biserica lor<sup>146</sup>.

În afara acestor răbufniri relativ îndreptățite, care oricum nu erau definitorii pentru caracterul său, Cipariu a abordat chestiunile confesionale cu multă luciditate și cumpătare, iar de trecutul bisericii românești s-a apropiat fără patimă, studiindu-l, precum mulți dintre contemporani, dintr-o perspectivă cu precădere națională. Tot de pe poziția susținătorului semnificației naționale a cercetărilor de istorie ecleziastică românească, și-a expus și rațiunile care l-au determinat să inițieze ampla investigație documentară intitulată **Acte și fragmente latine românești. Pentru istoria Bisericii române mai ales unite**, una dintre cele mai reprezentative lucrări consacrate de el evoluției etniei majoritare din Ardeal în planul credinței.

Demarând un asemenea proiect, dascălul blăjean a pornit de la premisa destul de modernă potrivit căreia, fără restaurarea dimensiunii religioase a trecutului unui popor, una ce se cuvine a se atașa dimensiunilor civice și politice ale istoriei sale, nu se poate contura o imagine de ansamblu asupra dezvoltării respectivei națiuni<sup>147</sup>. I-a însuflețit travaliul de a culege și ordona cât mai mult material legat de trecutul confesional al „valahilor” transilvăneni și dureroasa constatare că o parte a surselor arhivistice referitoare la starea mitropoliei „grecești” din Ardeal în perioada de dinaintea Unirii religioase s-a pierdut datorită vicisitudinilor istoriei (a se vedea, de pildă, daunele provocate de revoluția pașoptistă) și, cu deosebire, din cauza mutării succesive a reședinței diecezană de la Alba Iulia la Făgăraș și, ulterior, la Blaj.

Starea critică a izvoarelor de istorie ecleziastică nu se putea ameliora, considera Cipariu, decât prin constituirea unui corp documentar care să cuprindă și actele bisericești vechi, multe dispărute chiar înainte de anul 1848, publicate de Micu, Șincai, Maior și de alți cărturari. Era tocmai obiectivul împlinit prin intermediul lucrării **Acte și fragmente latine românești**, care, fără să constituie o istorie ecleziastică sistematică, prin gruparea și ierarhizarea materialelor arhivistice autentice și a informațiilor prezervate doar în cronicile sau în cercetări ale unor autori anteriori, etala

totuși coerent etapele devenirii religioase a „valahilor” din Ardeal și contura o imagine unitară asupra acestui proces<sup>148</sup>.

O substanțială parte a depozitului de date al lui Cipariu se lega de istoria medievală a bisericii „toleraților” și, după cum observa autorul, documentele mai timpurii confirmau demersul său de a defini Unirea religioasă ca pe o reparație spirituală și ca pe o revenire a românilor la primul stadiu al creștinismului lor, care nu era nici grec, nici sârb<sup>149</sup>. Canonicele blăjean a structurat în așa fel conținutul lucrării **Acte și fragmente latine românești**, încât să satisfacă una dintre cerințele imperioase ale investigațiilor de istorie ecleziastică, și anume reconstituirea ierarhiei mitropolitane din Transilvania din perioada anterioară catolicizării, încă rămasă, în bună parte, în obscuritate, în faza de atunci a cercetărilor. În paralel cu refacerea șirului de arhierie care s-au aflat în fruntea mitropoliei ardelenne până la finele veacului al XVII-lea, autorul s-a străduit să recompună și rețeaua episcopilor răsăritene sufragane diecezei de Alba Iulia, dispărute cu mult timp înainte de aderarea „valahilor” la Biserica Romei, dar a căror existență putea fi atestată de titulaturile folosite de vlădicii Ardealului, de consemnările lui Pray, Micu, Șincai, Maior, Benkö etc., de textele diplomelor princiare și de alte izvoare istorice verosimile<sup>150</sup>.

Dacă în restaurarea inventarului eparhiilor sufragane jurisdicției „grecești” de Alba Iulia, Cipariu nu a întâmpinat dificultăți deosebite, în alcătuirea listei mitropolitelor de până la Atanasie Anghel, deși nu s-a limitat la a exploata doar informațiile oferite de lucrările lui Micu, Șincai și Maior (a făcut trimitere la surse variate, precum un diptic mitropolitan donat de Șincai Bibliotecii Universității de la Buda, diverse cazanii, cronica bisericii Sfântul Nicolae din Brașov, diplome princiare, acte sinodale, hotărâri canonice, pravile, psaltiri, o condică bucureșteană a sfinților de episcopi, în care erau înscrși și vlădicii ardeleni „unși” în Muntenia etc.)<sup>151</sup>, el s-a văzut nevoit să recunoască faptul că travaliul său nu era nici complet, nici pe deplin credibil. Chiar dacă trecerea sa în revistă consacrată arhieriei care au păstorit biserica răsăriteană din principatul intracarpatic până în anul 1698 avea anumite goluri, rămânea oricum

<sup>146</sup> *Ibidem*, p.428

<sup>147</sup> Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesce. Pentru istoria a beserecei romane mai alesu unite*, Blaj, 1855, p.VII

<sup>148</sup> *Ibidem*, p.VIII

<sup>149</sup> *Ibidem*, p.IX

<sup>150</sup> *Ibidem*, p.XIII-XVI

<sup>151</sup> *Ibidem*

valabilă, sublinia cu fermitate autorul, constatarea potrivit căreia regimul politic calvin și tutela rigidă a superintendentului au adus credința „valahilor” într-o stare deplorabilă, ce nu s-a putut depăși decât prin Unirea religioasă. Asemeni lui Bariț, Cipariu a ajuns la o atare concluzie pe calea unei analize complexe și bogat argumentate, care era în epocă extrem de greu de contracarat de contestarii Unirii religioase, încă insuficient pregătiți și mobilizați.

Mai mult sau mai puțin temeinic, canonicul blăjean a fost printre primii autori care au căutat să pună în lumină o tradiție a trecerii la credința romană chiar în interiorul istoriei românilor. În acest sens, el susținea că începuturile aderării etniei majoritare la Biserica Romei trebuiau căutate în epoca lui Ioan Corvin și a episcopului Matei, când, mai ales în ținutul Sebeșului, și-au asumat catolicismul în jur de 30 de mii de credincioși răsăriteni<sup>152</sup>. Era, desigur, o speculare a unei afirmații extrase din cronici, care nu dobânda valoarea unei informații autentice, dar sugera disponibilitatea lui Cipariu de a apăra cu orice preț imaginea istorică a Unirii religioase.

Partea întâi a colecției documentare *Acte și fragmente latine românești* conținea – printre pasaje de mare întindere preluate din manuscrisul lui Samuil Micu *De ortu, progressu conversione valachorum episcopis item archiepiscopis et metropolitibus eorum* (întâia dată semnalat în istoriografie), vechi scrisori de instalare a unor protopopi răsăriteni în zona Hunedoarei, notițe autobiografice ale lui Ioan Bob, lăsaminte fundamentale ale aceluiași vlădică, dar și ale păstorilor Petru Pavel Aron și Grigore Maior<sup>153</sup> – câteva acte de majoră însemnătate pentru reliefaarea presiunilor calvine din perioada premergătoare catolicizării „valahilor” și pentru surprinderea unor secvențe importante ale primei etape a aderării „toleraților” la Biserica Romei. E vorba de diploma princiară din 28 decembrie 1680 de depunere a lui Sava Brancovici din scaunul episcopal și de desemnare a unui nou lider pentru dieceza „greacă” a Ardealului, Iosif Budai, obligat în acest înscris să-și asume respectarea a 19 condiții de severă subordonare a eparhiei sale față de protestanți, de enciclica lui Kollonich din 2 iunie 1698, în care cardinalul promitea protecție „valahilor” uniți și îi îndemna să semnaleze orice abuz al calvinilor față de

<sup>152</sup> *Ibidem*

<sup>153</sup> *Ibidem*, partea I, p.1-59,72

ei, și de cunoscutul manifest de Unire a românilor ardeleni cu Biserica Romei din 7 octombrie 1698<sup>154</sup>. Pentru confirmarea autenticității textelor publicate, Cipariu a trimis pertinent, acolo unde a avut prilejul, la mai multe surse (Cserei, Bod, Kemény etc.), a comparat izvoarele și le-a comentat critic, făcând, într-un cuvânt, tot ceea ce era cu putință spre a conferi maximă credibilitate corpusului său. Nu întâmplător, volumele documentare pe care le-a elaborat au constituit baza informațională a studiilor și sintezelor lui Bariț și punctul de plecare al investigațiilor multor autori, nu numai din generația pașoptistă.

Partea a doua a depozitului documentar *Acte și fragmente latine românești* includea, de asemenea, secvențe substanțiale din cercetările de istorie ecleziastică ale „părintelui” Samuil Micu<sup>155</sup>. Din expunerea harnicului călugăr basilitan, Cipariu a valorificat, în legătură cu începuturile transferului confesional, actul de aderare la credința romană subscris de vlădica Teofil în 21 martie 1697, precizând atent că atât acest text, cât și variantele latine ale manifestelor Unirii se regăseau în lucrarea lui Andrei Illia, *Ortus et progressus variarum in Dacia gentium ac religionum cum principibus eiusdem*, finalizată la Cluj, în 1730. În rest, în segmentul secund al colecției de izvoare nu se mai indicau alte detalii despre evenimentele religioase ale anilor 1697-1701. Aici mai erau integrate relatări inedite ale lui Samuil Micu despre episcopii Atanasie Anghel, Ioan Patachi, Inochentie Micu, Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic și Grigore Maior<sup>156</sup>, consemnări nepublicate până atunci ale lui Petru Maior despre păstorii Grigore Maior și Ioan Bob, despre eparhia ortodoxă a Ardealului, și despre diecezele greco-catolice de la Oradea și de la Mukačevo<sup>157</sup>, fragmente consistente din *Cronica* lui Șincai<sup>158</sup> și câteva înscrisuri oficiale legate de deschiderea școlilor din Blaj, extrase din vechile protocoale episcopale<sup>159</sup>. Printre toate aceste materiale, se afla însă și o narațiune a lui Petru Maior despre faptele vlădicilor ardeleni de dinainte de Unire, care evidenția abuzurile calvinilor și incapacitatea ierarhiei ortodoxe de a se opune presiunilor protestante, confirmând astfel

<sup>154</sup> *Ibidem*, p.60-71,73-78

<sup>155</sup> *Ibidem*, partea a II-a, p.79-129

<sup>156</sup> *Ibidem*

<sup>157</sup> *Ibidem*, p.129-137,145-191

<sup>158</sup> *Ibidem*, p.192-217

<sup>159</sup> *Ibidem*, p.217-224

teza lui Cipariu (și nu numai a lui) că aderarea la Biserica Romei a reprezentat calea aleasă în mod firesc de clerul „valah” pentru a pune capăt persecuțiilor reformate.

Și în acest „tronson” al corpusului său, dascălul blăjean a evaluat cu deosebită atenție sursele cercetate. Spre exemplu, încercând să reconstituie cât mai mult din opera consacrată de Samuil Micu istoriei românilor și a bisericii lor, Cipariu trecea cu mîgălă în revistă manuscrise originale, copii sau fragmente de texte inedite ce se puteau atribui reputatului autor, dînd detalii interesante despre soarta lor<sup>160</sup>. Dintre ele, unele le valorificase deja, iar altele intenționa să le publice cât de curînd. El a refăcut la fel de mîgălos și traseul unor scrieri relativ puțin cunoscute ale lui Petru Maior, referindu-se mai pe larg asupra manuscrisului de istorie bisericească al fostului protopop, a cărui tipărire începuse în 1813, la Buda, dar nu a fost dusă la bun sfârșit<sup>161</sup>. Chiar și pasaje extrase din *Cronica* lui Șincai le-a analizat comparativ, luînd în considerare cele două versiuni publicate ale lucrării, și anume cea incompletă, imprimată la Buda, și cea mult mai amplă, editată la Iași. Referirile la viața și activitatea lui Șincai erau de asemenea verificate prin estimarea paralelă a informațiilor culese din variantele tipărite ale *Cronicii* și din cunoscuta autobiografie a personajului<sup>162</sup>. Spre a înlătura orice incertitudine legată de autenticitatea textelor puse în circulație, Cipariu a atașat materialului fructificat comentarii, note și explicații extrem de bogate.

Partea a treia a colecției documentare debuta cu lista „arhiepiscopilor” și episcopilor Țării Românești, restaurată după un diptic din 1784 – prezervat la mănăstirea din Câmpulung, înțesat de însemnări făcute la marginea paginilor și inspirat din înscrisuri mult mai vechi, dispărute de-a lungul timpului – și după un manuscris păstrat la mitropolia din București, în care arhieriei erau consemnați începînd cu anul 1668. Figurau, desigur, în aceste surse, atât mitropoliții, cât și episcopii sufragani ai arhiepiscopiei muntene, respectiv cei de la Râmnic, Buzău și Argeș<sup>163</sup>. În ceea ce privește vîldiciei Ardealului „unși” în Țara Românească, ei erau înscriși numai în condica bucureșteană, un act foarte important pentru recompunerea

minuțioasă a momentelor de debut ale Unirii religioase, deoarece înregistra și „sfințirile” lui Teofil și Atanasie Anghel, dar și instrucțiunile pe care ultimul le-a primit de la patriarhul Dosoftei al Ierusalimului spre a rezista împotriva presiunilor prozelitiste catolice și calvine<sup>164</sup>.

Tot în partea a treia a corpusului lui Cipariu erau integrate și alte mărturii esențiale pentru sublinierea caracteristicilor transferului confesional românesc. Unele dintre ele relevau limpede efectul devastator pentru „valahi” al atitudinii arbitrar adoptate de regimul protestant față de biserica răsăriteană (e vorba de articolele referitoare la preoții „greci”, aprobate de dietele de la Turda, din 1548, 1568 și 1569 și de la Cluj, din 1601, de un act emis de vîldica Ghenadie în 1628, descoperit în arhiva bisericii hunedorene, de relatarea lui Cserei despre chinurile îndurate de Sava Brancovici, de documentul obedient vizavi de calvini, emis de păstorul ortodox Varlaam în 1688 și de înscrisul prin care superintendentul Veszprémi confirma numirea de către Teofil a protopopului Ioan în ținutul Hunedoarei, semnîndu-se încă, în aprilie 1697, ca „episcop reformat al maghiarilor și românilor din Ardeal”)<sup>165</sup>. Altele reliefau strădaniile lui Atanasie Anghel de a-și consolida cât mai grabnic dieceza (ne referim la dispoziția din 1700 de numire a unui preot, semnată de el în calitate de arhiepiscop, la fragmentul dintr-un vechi manuscris, numit de Cipariu „zaconic”, în care se regăseau câteva propuneri schițate de mîna episcopului în legătură cu procedurile de desemnare a conducătorului diecezei, cu întărirea disciplinei doctrinare și cu instituirea unor norme de administrare a bunurilor eparhiei, la protocolul original ce cuprindea hotărârile unor sinoade prezidate de vîldică, importante pentru funcționarea structurilor ecleziastice și, nu în ultimul rînd, la testamentul său, de asemenea sugestiv pentru responsabilitatea dovedită de el în gestionarea crizelor traversate de Biserica Unită în primii ani de existență). De altfel, pentru o mai bună înțelegere a personalității acestuia atât de controversat păstor, Cipariu trimitea și la narațiunea lui Bethlen<sup>166</sup>.

Deși nu a insistat atât de mult asupra lui Teofil ca și asupra lui Atanasie Anghel, dascălul blăjean a încercat să contureze în linii mari și portretul primului arhieru „valah” care și-a exprimat opțiunea pentru Biserica Romei. În consecință, el a spicuit câteva aspecte semnificative din

<sup>160</sup> *Ibidem*, p.137-144

<sup>161</sup> *Ibidem*

<sup>162</sup> *Ibidem*, p.192-217

<sup>163</sup> *Ibidem*, partea a III-a, p.225-233

<sup>164</sup> *Ibidem*, p.234-252

<sup>165</sup> *Ibidem*, p.253-277

<sup>166</sup> *Ibidem*

dezbaterele sinodului din iunie 1714 cu privire la lăsămintele lui Teofil, atașând prezentării sale și o scurtă biografie a acestui important actor al transferului confesional. Respectând până la capăt exigențele criticii științifice, atâtea câte erau ele la vremea respectivă, Cipariu a anexat deseori ample comentarii și explicații documentelor, manuscriselor și fragmentelor publicate, făcând pe alocuri și corecturile cuvenite. În încheierea investigației sale, fără prea mare legătură cu grosul materialului din partea a treia, profesorul blăjean a etalat și *Elegia* lui Șincai<sup>167</sup>.

Chiar dacă structura corpusului *Acte și fragmente latine românești* părea în bună parte haotică, bogăția și valoarea materialului concentrat aici conferea întreprinderii lui Cipariu o incontestabilă utilitate pentru viitoarele cercetări de istorie confesională. Multă vreme după apariția acestei colecții documentare, nici un studiu consacrat trecutului bisericii românești, indiferent de dimensiunea sa, nu a omis a înscrie printre surse eficiente „bază de date” a dascălului blăjean. Prolificul autor nu s-a așternut însă pe laurii victoriei, ci, pe baza experienței câștigate, a continuat să acumuleze noi și noi informații istorice. Rezultatul activității sale perseverente a fost *Arhiva pentru filologie și istorie*, un alt punct de reper în evoluția istoriografiei noastre.

Noul periodic al lui Cipariu – apărut între anii 1867-1872 în 40 de numere, dintre care 38 în perioada 1867-1870 și doar 2 în intervalul 1871-1872 – relua la o scară mult mai amplă proiectul derulat în *Acte și fragmente latine românești*, adăugându-i pronunțate valențe filologice. Din păcate, deși publicația și-a onorat pe deplin titlul, dobândind repede contururile unei adevărate arhive filologice și literare, finanțarea precară și numărul insuficient de abonați i-au grăbit sfârșitul, în pofida eforturilor uriașe depuse de canonicul blăjean pentru a o menține în viață. Oricum, până la data întreruperii seriei, se marcaseră deja câteva reușite. În plan filologic, se valorificaseră fragmente semnificative din gramaticile lui Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ioan Molnar-Piurariu, Radu Tempea, Körösi-Crișan, Sulzer etc., respectivele texte tipărite fiind deseori însoțite de interesante comentarii, și se recuperaseră documente de mare valoare pentru surprinderea corectă a evoluției limbii române. În plan istoric, s-a semnalat un abundant material arhivistic medieval, pentru perioada 1222-1726 fiind depistate și etalate în jur de 50 de izvoare, dintre

care circa 20 erau redactate în limba română, dar cu caractere chirilice<sup>168</sup>. S-au fructificat, de asemenea, mărturii prețioase ale cronicarilor maghiari și sași despre „valahi”, la loc de cinste fiind desigur așezate, ca și în mai vechile *Acte și fragmente latine românești*, paginile lui Petru Bod despre Unirea religioasă.

Din punctul de vedere al studiului nostru, primul număr al *Arhivei pentru filologie și istorie*<sup>169</sup> nu prezintă un interes deosebit. Vom zăbovi însă asupra celui de-al doilea număr, unde profesorul blăjean dădea detalii despre „diplomatiul” lui Vasile Pop, respectiv pune ordine printre cele peste 200 de diplome emise de domnitorii munteni de la Mircea cel Bătrân până la Constantin Brâncoveanu, printre actele sinoadelor întrunite la Târgoviște și printre scrisorile mitropoliților Ungrovlahiei. El preciza câte documente originale și câte copii, câte acte redactate în limba română și câte în slavonă reunea fondul pe care medicul brașovean l-a achiziționat de la boierii Țării Românești refugiați în 1821 în Transilvania sau l-a copiat din arhivele bisericii din Scheii Brașovului. Cu această ocazie, Cipariu a evidențiat câteva înscrisuri relevante pentru situația confesională a „grecilor” din Ardeal în etapa premergătoare catolicizării lor. Astfel, el a spicuit iarăși din condica mitropoliei bucureștene, fructificând și datele despre „ungerea” unor arhieriei ai Bălgradului (inclusiv Teodosie și Atanasie Anghel), prima oară semnalate în *Acte și fragmente latine românești*, și a pus în lumină unele epistole importante ale lui Teodosie către Atanasie Anghel<sup>170</sup>.

În rest, deși „depozitul” lui Vasile Pop mai conținea destule mărturii importante pentru istoria românilor și pentru istoria Transilvaniei în general (dispoziții și privilegii semnate de domnitorii moldoveni și munteni și de regii Ungariei, hotărâri subscrise de Mihai Viteazul, confirmări de drepturi pentru negustorii brașoveni, pentru sași și pentru secui etc.), nu mai erau incluse aici alte documente ce se puteau raporta la momentul aderării „tolerațiilor” la Biserica Romei<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> Idem, *Corespondență primită*, [editori Liviu Botezan, Ioana Botezan și Ileana Cuibus], București, 1992, p.13-92

<sup>169</sup> Apărut în 1 ianuarie 1867, la Blaj, cu titlul original *Archivul pentru filologia și istoria*.

<sup>170</sup> Idem, nr.2/5 februarie 1867, p.34-38

<sup>171</sup> *Ibidem*

<sup>167</sup> *Ibidem*

Ca investigator de excepție al surselor istorice, Cipariu oferea utile sugestii în legătură cu locațiile în care ar fi fost de găsit date suplimentare despre trecutul „valahilor”: în lucrările lui Pray, Eder, Engel ș.a., în arhivele episcopiei și ale seminarului „latin” de la Alba Iulia, în bibliotecile din Leyda, în Biblioteca „Szécsenyi”, în alte colecții și biblioteci din Ungaria, în colecția documentară a patriarhiei constantinopolitane (parțial publicată la Viena, în 1860), în colecția de acte și epistole ale papei Inocențiu al treilea (tipărită la Paris, în 1682), în *Patrologia latina* (editată tot la Paris, în 1855) etc<sup>172</sup>. Desigur că aceste mențiuni ale profesorului blăjean priveau mai puțin momentul Unirii religioase, însă ele evidențiau extrem de limpede remarcabila experiență pe care a dobândit-o în cercetarea izvoarelor și admirabilul său simț de orientare în universul atât de complex al arhivelor.

Numerele 3-10 ale *Arhivei pentru filologie și istorie* nu ofereau nimic despre evenimentele religioase din Transilvania anilor 1697-1701. Doar o scurtă istorie a proprietății Blajului – „ornată” cu o descriere topografică și cu lista privilegiilor de care domeniul a beneficiat de-a lungul timpului<sup>173</sup> – și câteva înscrisuri trimise de domnitorii munteni lui Coresi<sup>174</sup> făceau vagi trimiteri la situația bisericii românești din Ardeal. Documentele copiate din biblioteca și arhiva mănăstirii de pe muntele Athos, emise de cancelariile principilor „valahi” sau de ierarhia ortodoxă din spațiul extracarpatic, erau cu adevărat captivante, dar nu aveau nici o legătură cu transferul confesional al „toleraților” ardeleni<sup>175</sup>.

Începând însă cu numărul 11, se pune la dispoziția celor interesați un material abundent relativ la presiunile cumplite făcute de regimul politic calvin asupra locuitorilor de altă credință ai principatului și mai cu seamă asupra „toleraților”. Având la bază travaliul lui Ioan Micu-Moldovan, care a selectat dintr-o colecție sintetică de legi și articole dietale rătăcită printre manuscrisele bibliotecii Blajului (de fapt un compendiu în cinci tomuri) măsurile religioase cele mai dure luate de Stările protestante împotriva „grecilor” și „latinilor”, respectivul inventar de acte juridice justifica istoric pe deplin opțiunea lui Teofil și Atanasie Anghel pentru Biserica Romei,

<sup>172</sup> *Ibidem*

<sup>173</sup> *Idem*, nr.3/15 martie 1867

<sup>174</sup> *Idem*, nr.5/25 mai 1867; nr.9/20 octombrie 1867

<sup>175</sup> *Idem*, nr.10/25 noiembrie 1867

definind-o indirect ca singura posibilitate de a înlătura teroarea instaurată de calvini în dieceza răsăriteană.

Demersul documentar pornea de la afirmația – făcută de Caraffa într-un memoriu adresat lui Leopold I – potrivit căreia în Transilvania ar fi existat de multă vreme libertate de conștiință și își structura conținutul în așa fel încât să demoleze, chiar cu o anume notă ironică, declarația idealistă a cunoscutului conducător militar. În acest scop, se treceau în revistă legile adoptate de forurile politice ardeleni împotriva ortodocșilor și, câteodată, împotriva catolicilor, mai ales sub stăpânirile lui Ioan Sigismund și Ferdinand. Era vorba de hotărâri oficiale aprobate la Turda – în februarie 1543, aprilie 1544, august 1544 și iunie 1548; Cluj – februarie 1550; Turda – 1552; Târgu Mureș – 1554; Mediaș – 1554; Târgu Mureș – 1555; Sebeș – 1556; Cluj – 1556; Alba Iulia – 1557; Turda – 1557; Alba Iulia – 1558; Cluj – 1560; Turda – 1563; Sighișoara – 1564; Turda – 1564; Cluj – 1565; Turda – 1566; Sibiu – 1566; Turda – 1568, 1569 și 1570 și Târgu Mureș – 1571. Minuțioasa înșiruire de dispoziții juridice în materie de credință se încheia cu constatarea amară că, în primele decenii ale extinderii Reformei în Ardeal, când catolicii i-au persecutat pe protestanți, când situația s-a inversat, însă indiferent de răsturnările survenite în raporturile dintre cele două forțe, ambele tabere i-au prigonit pe răsăriteni<sup>176</sup>.

În numerele 12-13 nu s-a făcut trimitere la catolicizarea „valahilor”, Cipariu preferând să continue prezentarea arhivelor și bibliotecilor interne sau externe care prezervau izvoare substanțiale pentru istoria românilor. Cu acest prilej, el a făcut cunoscut și conținutul propriei colecții documentare, dar a insistat mai mult asupra diplomelor latine referitoare la trecutul nostru pe care prepozitul capitular din Lugoj, Ștefan Moldovan, le copiasse din fondul istoric constituit de Iosif Kemény, dar și din alte surse. Pe lângă semnalarea respectivelor materiale, canonicul blăjean a început și publicarea *Elegiei* lui Șincai, asociind textului energicului autor utile detalii despre lucrarea din care a fost extras<sup>177</sup>.

Numerele 14-16 includeau de asemenea fragmente, însoțite de note și explicații abundente, din autobiografia lui Șincai, alături de oportune comentarii asupra unor scrieri ale lui Micu, de necesare precizări referitoare la materiale apărute anterior în *Acte și fragmente latine românești*, de pasaje selectate din cercetările de gramatică ale lui Petru

<sup>176</sup> *Idem*, nr.11/1 ianuarie 1868, p.220-224

<sup>177</sup> *Idem*, nr.12/5 februarie 1868, passim; nr.13/15 martie 1868, p.247-256

Maior și de conținutul câtorva acte de donație ale domnitorilor munteni pentru mănăstirile de pe munții Athos și Sinai. Din perspectiva începuturilor Unirii religioase, era important faptul că se relua expunerea privitoare la impactul politicii confesionale a principilor calvini asupra bisericii românești din Ardeal, continuându-se articolul din numărul 11, bazat pe investigațiile lui Micu-Moldovan, care infirma existența libertății conștiinței religioase în Transilvania medievală. Noile foiletoane abordau problematica extinderii credințelor protestante în spațiul intracarpatic, sondând temeinic cauzele acestui proces și detaliindu-l în parte pentru fiecare confesiune (luterană, calvină și unitariană). Se reevalua starea vechilor religii din zonă (catolicismul și ortodoxia), erau punctate primele presiuni exercitate asupra „latinilor” de către reformați și, pentru mai buna configurare a raporturilor spirituale modificate din principat, se făcea apel la surse variate: Katona, Lampe, Szeredai, Benkő, Bod, Székely etc. În prelungirea respectivelor considerații, se revenea, ca și în numărul 11, la procedura enumerării legilor și articolelor dietale potrivnice „latinilor” și mai ales „grecilor” din principat. Se aveau în vedere măsurile adoptate de Stări sub stăpânirile lui Ștefan Báthory, Cristofor Báthory, Sigismund Báthory, Rudolf, Ștefan Csáky, Basta, Sigismund Rákóczi și Gabriel Báthory, respectiv legile aprobate la Turda – în noiembrie 1571; Cluj – în ianuarie 1573; Turda – în mai 1574; Mediaș – în ianuarie 1576; Cluj – în 1576; Turda – în 1577; Cluj – în 1578; Turda – în octombrie 1579; Alba Iulia – în aprilie 1580; Cluj – în mai 1581; Alba Iulia – în martie 1581, în 1584 și în 1585; Cluj – în 1587; Mediaș – în 1588; Alba Iulia – în 1590, în 1591, în 1593 și în 1595; Turda – în 1598; Mediaș – în 1599; Leț – în octombrie 1600; Cluj – în ianuarie 1601; Mediaș – în august 1602; Târgu Mureș – în martie 1607; Cluj – în iunie 1607; Alba Iulia – în august 1608 și Cluj – în septembrie 1608, în aprilie 1609 și în octombrie 1609<sup>178</sup>. Printre aceste măsuri, care în majoritatea lor limitau dreptul „grecilor” și uneori chiar al „latinilor” de a-și exercita nestingheriți credința, făcea notă discordantă hotărârea Dietei întrunite la Alba Iulia în iulie 1600 de a-i elibera pe preoții români din servitute, adoptată la intervenția fermă a lui Mihai Viteazul.

<sup>178</sup> Idem, nr.14/20 aprilie 1868, p.279-280; nr.15/25 mai 1868, p.299-304; nr.16/5 iulie 1868, p.315 și urm.

În numărul 17, articolul consacrat contrazicerii tezei care susținea că libertatea de conștiință a locuitorilor Ardealului a fost o realitate istorică se întrerupea, făcând loc unor pasaje ample din studiile lingvistice ale lui Petru Maior<sup>179</sup>. El reapărea însă, alături de alte fragmente gramaticale inedite ale fostului protopop de Reghin, în numărul 18, unde se treceau în revistă hotărârile religioase emise de autoritățile protestante la Bistrița – în martie 1610; Sibiu – în decembrie 1610; Alba Iulia – în mai 1612 și Sibiu – în noiembrie 1612<sup>180</sup>. După încheierea prezentării caracteristicilor politicii lui Gabriel Báthory față de biserica „toleraților”, se evalua iarăși tabloul confesional al principatului – prin trimeri la surse importante pentru trecutul bisericesc al Ardealului, precum Kemény, Wolff, Bethlen ș.a. – și se constata prăbușirea dramatică a structurilor ecleziastice „latine” și „grecești”<sup>181</sup>.

Următoarea secvență a articolului nu a apărut în numărul 19, care se focaliza din nou numai asupra investigațiilor filologice mai puțin cunoscute atunci ale lui Petru Maior<sup>182</sup>, ci în numărul 20, unde se relevau atitudinile lui Gabriel Bethlen și ale Ecaterinei de Brandenburg vizavi de credincioșii răsăriteni din principat. Se inventariau dispozițiile privind confesiunile adoptate la Cluj – în octombrie 1613; Alba Iulia – în mai 1615; Cluj – în septembrie 1615 și octombrie 1618; Alba Iulia – în mai 1619 și în mai 1622; Bistrița – în septembrie 1622 și Alba Iulia – în iunie 1624, în mai 1625, în mai 1626 și în ianuarie 1630<sup>183</sup>. Conținutul acestui număr se încheia cu semnalarea unei scrisori semnate de Inochentie Micu. Epistola nu se referea la primele etape ale procesului de aderare a românilor la Biserica Romei, dar era extrem de utilă pentru istoriografia mișcării naționale<sup>184</sup>.

Sarabanda restricțiilor impuse de autoritățile calvine ortodocșilor și, tot mai des, și catolicilor se relua în numerele 21 și 22. Aici, după ce se trasa sintetic cadrul legislativ care statua condițiile coexistenței religiilor recepte, deseori încălcat de protestanți în raporturile lor cu „latinii”, se enumerau actele dietale și diplomele princiare ce puneau în lumină – în

<sup>179</sup> Idem, nr.17/10 august 1868, *passim*

<sup>180</sup> Idem, nr.18/15 septembrie 1868, p.358-360

<sup>181</sup> *Ibidem*

<sup>182</sup> Idem, nr.19/20 octombrie 1868, *passim*

<sup>183</sup> Idem, nr.20/25 noiembrie 1868, p.395-399

<sup>184</sup> *Ibidem*



timpul lui Gheorghe Rákóczi I, Gheorghe Rákóczi al II-lea, Francisc Rhédey și Acațiu Barcsai – intențiile puterii de convertire a „toleraților” la calvinism și abuzurile față de cei ce nu-și asumaseră Reforma. Relevante erau, dintr-o atare perspectivă, normele juridice impuse credincioșilor răsăriteni, dar în anumite cazuri și „latinilor”, la Alba Iulia – în decembrie 1630, în iunie 1631, în mai 1632, în aprilie 1633, în mai 1635, în aprilie 1638, în mai 1639, în aprilie 1640, în aprilie 1641, în februarie 1642, în februarie 1643, în martie 1646, în martie 1647, în ianuarie 1649, în februarie 1651 și în februarie 1652; Cluj – în februarie 1655; Alba Iulia – în februarie 1656, în iunie 1657 și în noiembrie 1657; Târgu Mureș – în septembrie 1659 și Sighișoara – în iulie 1660<sup>185</sup>. După cum reieșea din inițiativele juridice de mai sus, au fost neîndurători față de credința răsăriteană nu numai cei doi principii Rákóczi, despre a căror politică religioasă se știa mai mult, ci și Rhédey și Barcsai, obligați de Stări, după cum clar relevau documentele expuse în articol, să respecte exigențe calvine de maximă rigiditate.

În numerele 23-26 studiul consacrat presiunilor protestante se întrerupea din nou, spațiul tipografic fiind ocupat de corespondența lui Șincai, dar și de câteva înscrisuri importante din perspectiva reconstituirii evenimentelor religioase ale anilor 1697-1701, precum actele de donație semnate de Brâncoveanu, în 1698 și 1700, pentru mitropolia Bălgradului. Cipariu preciza că a redat textul din 1698 pe baza unei copii făcute de Densușianu după originalul prezervat în Biblioteca Brukenthal. În schimb, adăuga el, documentul din 1700 l-a valorificat după forma sa autentică, păstrată în arhiva mitropoliei blăjene, iar o variantă latină a lui a inclus-o și Petru Maior în paginile sale. Tot în numerele 23-26, se mai găseau o donație din 1715 a lui Ștefan Cantacuzino pentru biserica din Făgăraș, un decret al lui Carol al VI-lea emis către Guvernul în 1725, în legătură cu statutul Bisericii Unite, și câteva scrisori ale văduvelor lui Brâncoveanu și Ștefan Cantacuzino către Curtea de la Viena<sup>186</sup>. Deși captivante, aceste înscrisuri erau nesemnificative pentru prima etapă a catolicizării „toleraților” ardeleni și nu vom insista asupra lor, după cum nu vom stăru

<sup>185</sup> Idem, nr.21/1 ianuarie 1869, p.421-423; nr.22/5 februarie 1869, p.436-437

<sup>186</sup> Idem, nr.23/15 martie 1869, passim; nr.24/20 aprilie 1869, passim; nr.25/25 mai 1869, passim; nr.26/5 iulie 1869, p.513-516

nici asupra pasajelor filologice inedite ale lui Petru Maior și nici asupra epistolelor pe care acesta le-a primit de la Vasile Moga, integrate tot aici.

În numărul 27, după etalarea câtorva hrisoave legate de problema reglementării hotarelor medievale dintre Muntenia și Transilvania, se relua, în sfârșit, articolul dedicat politicii confesionale a principatului calvin, redactat cu largă contribuție a lui Micu-Moldovan. De data aceasta, se treceau în revistă măsurile religioase luate în timpul domniilor lui Ioan Kemény și Mihail Apafi I, respectiv cele adoptate la Bistrița – în aprilie 1661; Șeica – în noiembrie 1661; Mediaș – în octombrie 1662; Cheia – în iulie 1663; Cincu Mare – în ianuarie 1664; Sighișoara – în noiembrie 1664; Alba Iulia – în mai 1665; Iernut – în septembrie 1665; Alba Iulia – în noiembrie 1665 și în septembrie 1666; Târgu Mureș – în ianuarie 1667; Alba Iulia – în aprilie 1667; Bistrița – în ianuarie 1668; Iernut – în iulie 1668; Turda – în februarie 1670; Alba Iulia – în decembrie 1670, în noiembrie 1671, în noiembrie 1675 și în noiembrie 1676; Făgăraș – în aprilie 1678; Alba Iulia – în iunie 1678, în octombrie 1678 și în mai 1679; Sighișoara – în ianuarie 1680; Alba Iulia – în mai 1680; Făgăraș – în februarie 1682; Sighișoara – în februarie 1683; Făgăraș – în aprilie 1683; Sibiu – în mai 1686 și în august 1686; Făgăraș – în februarie 1687 și Iernut – în iulie 1687<sup>187</sup>.

Pentru investigatorii trecutului bisericii românești din Transilvania, printre cele mai utile numere – în plan metodologic și informațional – ale *Arhivei pentru filologie și istorie* se înscrisa și numărul 28. Aici, Cipariu revenea cu micală la problema locațiilor în care se puteau depista diplome princiare referitoare la condiția bisericii „tolerate” și, în acest sens, își reconsidera cu atenție propria colecție documentară, în paralel, inventariind însă meticulos și ceea ce publicase Șincai în *Cronica* sa ori Fiedler în lucrarea *Die Union der Wallachen in Siebenbürgen unter Kaiser Leopold I*. Sondând sursele enumerate, profesorul blăjean a insistat cu deosebire asupra diplomei din 1609 a lui Gabriel Báthory – pe care o publicase de altfel și anterior, în *Acte și fragmente latine românești* – și asupra celei din 1624 a lui Gabriel Bethlen<sup>188</sup>. Acordând sau reconfirmând privilegiile pentru preoții „valahi”, respectivele acte atestau faptul că, pe parcursul regimului calvin, au existat și scurte perioade de îngăduință față de etnia majoritară. După cum constata însă Cipariu, comparând spre exemplu favorurile

<sup>187</sup> Idem, nr.27/10 august 1869, p.539-543

<sup>188</sup> Idem, nr.28/15 septembrie 1869, p.549-553

dăruite clerului românesc de Báthory și Bethlen cu privilegiile oferite parohilor răsăriteni prin decretele Mariei Tereza, momentele de reală toleranță față de biserica „greacă” au fost mult mai numeroase în timpul regimului habsburgic – mai exact după reconstituirea diecezei ortodoxe a Ardealului – decât înainte.

Continuând neobosit să identifice izvoare ale istoriei noastre ecleziastice, canonicul blăjean a întocmit, tot în numărul 28, o listă de cărți și documente prezervate în arhiva Capitlului de la Alba Iulia. Întreprinderea sa avea la bază tomul II al travaliului lui Iosif Kemény, intitulat *Notitia Capituli Albensis*, în care, indica Cipariu, fuseseră înscrise și câteva diplome eliberate de Mihail Apafi I pentru „valahi” și chiar și unele dintre primele drepturi acordate de suveranul Leopold I celor ce aderaseră la Biserica Romei. Pentru a-și completa amintita listă, dascălul blăjean a parcurs și masivul registru de evidență a actelor Capitlului, în patru volume, din care de asemenea a extras utile înscrise referitoare la trecutul românilor<sup>189</sup>.

Cipariu a publicat ultima parte, cea de-a doisprezecea, a amplei analize care demola declarația lui Caraffa din memoriul înaintat către Leopold I (cum că în Transilvania a existat o reală libertate de conștiință) în numărul 29 al *Arhivei pentru filologie și istorie*, unul la fel de util pentru istoria bisericii „valahilor” ca și numărul anterior. În segmentul final al acestui studiu de mari dimensiuni, Micu-Moldovan a inventariat ultimele restricții și obligații pe care autoritățile protestante au apucat să le mai impună „grecilor” și, uneori, „latinilor”, până la instaurarea controlului imperial în provincie. El a consemnat inițiativele legislative de la Făgăraș – din noiembrie 1687, din ianuarie 1688 și din martie 1688; de la Sighișoara – din ianuarie 1689; de la Iernut – din iulie 1689; de la Alba Iulia – din noiembrie 1689 și din nou de la Făgăraș – din aprilie 1690<sup>190</sup>.

Dintre respectivele dispoziții juridice, cele mai multe precizau contribuțiile de natură iobăgească datorate „patriei” și „seniorilor” de preoții „toleraților”, iar trecerea lor în revistă venea, nu întâmplător, chiar până în anul în care Caraffa își redactase memoriul. Un astfel de final conferea investigației lui Micu-Moldovan maximă sugestivitate și puneă cum nu se poate mai clar în lumină inegalitatea confesională cultivată de

calvini. Concluzia autorului era greu de combătut: atât catolicii, cât și ortodocșii au suferit cumplit de pe urma jugului calvin, mai oropsiți fiind, desigur, ultimii, care pierduseră, la un moment dat, și reședința mitropolitană, dar și dreptul de a fi înnobilați, nereușind nici să mai facă față sarcinilor preținse de Stări. Chiar dacă unitarienii și luteranii nu s-au extins peste măsură și abuzurile lor au fost mai puțin resimțite de către „tolerați”, starea precară a „grecilor”, a „latinilor”, a noilor creștini, anabapțiștii, și, nu în ultimul rând, a iudaicilor spunea totul despre politica religioasă a principilor protestanți<sup>191</sup>.

Spre a întări constatările lui Micu-Moldovan, Cipariu alătură studiului acestuia câteva diplome semnate de principii Acațiu Barcsai – în 1659 și 1663 – și Mihail Apafi I – în 1673, 1674 și 1676. Unele reconfirmau privilegiile, dar numai pentru „valahii” calvinizați, grăbind astfel convertirea „toleraților”, iar altele – precum cea din 1674, extrasă de Cipariu din manuscrisul lui Bod – consolidau tutela superintendentului asupra bisericii răsăritene și dispuneau restaurarea tipografiei româno-calvine de la Alba Iulia. Toate documentele erau traduse în limba română de către profesorul blăjean, tocmai pentru a evidenția cât mai limpede cititorilor starea de degradare și dependență în care ajunsese credința ortodoxă din Ardeal<sup>192</sup>. Numărul 29 se încheia cu tratatul de pace dintre Constantin Șerban și Gheorghe Rákóczi al II-lea, fără relevanță pentru istoria ecleziastică a românilor, și cu semnalarea colecției lui Micu-Moldovan, intitulată *Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia și Făgăraș*, care tocmai apăruse<sup>193</sup>.

Și pe parcursul numerelor următoare ale periodicului său documentar, cu excepția numărului 30, Cipariu s-a străduit să vină în completarea analizei de largă extensiune consacrate de Micu-Moldovan regimului confesional din principatul calvin (bazată pe parcurgerea și fructificarea câtorva sute de acte cu caracter juridic), cu cât mai multe diplome princiare referitoare la religia „toleraților”. În acest scop, el a inclus în numărul 31, alături de o serie de adăugiri și corecturi referitoare la acte ardelene și hrisoave muntene publicate anterior, o diplomă a lui Sigismund Rákóczi din 1608 – menționată de Bod, dar needitată până atunci – care îi favoriza pe parohii „greci” trecuți la calvinism, scoțându-i de sub jurisdicția

<sup>189</sup> *Ibidem*<sup>192</sup> *Ibidem*<sup>193</sup> *Ibidem*<sup>189</sup> *Ibidem*<sup>190</sup> Idem, nr.29/20 octombrie 1869, p.576-579

mitropoliei Bălgradului, o diplomă a lui Gheorghe Rákóczi al II-lea din 1652 – aflată, în formă autentică, în arhiva bisericii unite din Hunedoara – privind numirea unui protopop româno-calvin în acele ținuturi, și o diplomă de confirmare trimisă în 1690 de Mihail Apafi I arhiereului ortodox al Ardealului, conținând clauze umilitoare pentru păstorul răsăritean, ajuns într-o situație de subordonare totală nu numai față de biserica reformată, ci și în raport cu autoritățile politico-administrative. De altfel, adăuga profesorul blăjean, principele Apafi I relua în înscrisul său din 1690 condițiile pe care le conturase încă cu un deceniu înainte, în 1680, într-un alt act de confirmare, emis pentru mitropolitul „valah” anterior, Iosif Budai<sup>194</sup>. După cum se poate constata, documentele enumerate de Cipariu în numărul 31 al *Arhivei pentru filologie și istorie* vorbeau de la sine despre statutul înjositor al ierarhiei „grecești” din Transilvania în timpul regimului protestant.

Înscrisuri princiere cu un cuprins la fel de ostil ortodocșilor se regăsesc și în numărul 32, unde s-a publicat diploma subscrisă de Gheorghe Rákóczi I în 10 octombrie 1643 – redată parțial și de Bod sau de Maior și reluată numai în limba română în *Cronica* lui Șincai – impunând păstorului „grec” din Ardeal, Simion Ștefan, 15 condiții de acceptare a controlului calvin, și actul adresat de Mihail Apafi I lui Iosif Budai în 28 decembrie 1680 – la care s-a mai făcut trimitere în numărul anterior – adăugând încă patru clauze umilitoare celor 15 schițate în 1643 pentru vlădicii din spațiul intracarpatic. Tot legat de problematica presiunilor calvine, numărul 32 se încheia cu câteva gânduri relative la sfârșitul tragic al lui Sava Brancovici<sup>195</sup>.

Episodul Sava Brancovici, ca unul extrem de reprezentativ pentru conduita arbitrară a protestanților față de răsăriteni, a ocupat o mare parte din spațiul tipografic al numărului 33. Studiul dedicat păstorului-martir pornea de la hrisovul de confirmare emis de Gheorghe Rákóczi al II-lea în 28 decembrie 1656 și receptat cu bucurie de către vlădică, deoarece nu cuprindea nici una dintre „amendamentele” calvinizante pe care au fost constrânși să le accepte atât antecesorii, cât și succesorii săi. Cipariu preciza că documentul princiar care redeșteptase speranțele „grecilor” ardeleni l-a semnalat mai întâi Raich, iar din scrierile acestuia l-au preluat

Maior și Engel. Urma apoi o detaliată istorie a familiei Brancovici, însoțită, desigur, de biografia lui Sava. Toate patimile cunoscutului mitropolit (depunerea, torturile îndurate, sfârșitul etc.), precum și amănuntele legate de soarta fratelui său erau extrase de profesorul blăjean din narațiunile lui Raich și Engel. Numărul 33 se încheia cu etalarea unei convenții încheiate în 1681 între Brâncoveanu și magnatul Trni – interesantă pentru relevarea eforturilor făcute dinspre Muntenia pentru salvarea lui Sava – și cu un fragment referitor la unirea „valahilor” cu reformații, detașat dintr-un manuscris al lui Petru Bod, căruia Cipariu i-a asociat o scurtă biografie a acestui autor protestant și o listă a lucrărilor sale<sup>196</sup>.

Numărul 34 nu conținea nimic despre biserica răsăriteană din Ardeal în perioada premergătoare Unirii religioase sau în anii transferului confesional, atenția profesorului blăjean focalizându-se pe o serie de documente care puteau contribui la reconstituirea biografiei lui Samuil Micu<sup>197</sup>. Numărul 35 era puțin mai bogat din punctul nostru de vedere, deoarece includea, alături de trimiteri la viețile și operele lui Nicolae Olahus și Samuil Micu, o listă a cărților și documentelor rare prezervate la Biblioteca „Szécsenyi”. Cipariu s-a inspirat în întocmirea ei cu precădere din catalogul în trei volume al manuscriselor bibliotecii, elaborat de un anume Müller de Brassó. După cum sublinia profesorul blăjean, lista era importantă și pentru că indica unele surse extrem de utile istoriei bisericii românilor, precum manuscrisele lui Apor, Bethlen, Cserei etc. Tot în numărul 35 începea și faimoasa recenzie pe care Micu-Moldovan a făcut-o lucrării lui Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, una dintre primele manifestări mai spectaculoase ale polemicii istoriografice dintre autorii ortodocși și cei uniți<sup>198</sup>. La ea ne vom referi însă într-o altă parte a studiului nostru. Să menționăm aici doar faptul că recenzia continua în numerele 37, 38, 39 și 40 ale utilului periodic documentar.

De altfel, numerele finale ale *Arhivei pentru filologie și istorie*, respectiv numerele 36-40 cuprindeau, în partea lor istorică, noi secvențe din viața și activitatea lui Nicolae Olahus și Samuil Micu, însoțite de pasaje consistente din scrierile lor. Lor li se alăturau spicuri suplimentare din registrul de evidență a manuscriselor Bibliotecii „Szécsenyi”, cu utile

<sup>196</sup> Idem, nr.33/15 martie 1870, p.648-657

<sup>197</sup> Idem, nr.34/20 aprilie 1870, passim

<sup>198</sup> Idem, nr.35/25 mai 1870,

<sup>194</sup> Idem, nr.31/1 ianuarie 1870, p.609-614

<sup>195</sup> Idem, nr.32/5 februarie 1870, p.628-634

referiri la travaliile lui Katona, Pray, Filstich, Kovachich, Sulzer, Kemény, Mikó și ale altor autori în paginile cărora s-ar fi putut afla informații despre trecutul „valahilor”, la genealogii ale unor familii românești sau de origine română, precum Olahus, Drágffy, Duca etc., la câteva diplome emise de Mihai Viteazul în Ardeal, la acte și epistole ale unor domnitori munteni, la o serie de notițe „valahe” anonime, la documente emise sau receptate de Biserica Română Unită, la cronicile lui Miron Costin și Radu Greceanu, la numeroase sinteze, mai vechi sau mai noi, de istorie a Transilvaniei și la diverse manuscrise și tipărituri prezervate în capitala Ungariei, posibile izvoare pentru istoriografia noastră<sup>199</sup>. În sfârșit, numerele din urmă ale periodicului documentar coordonat de Cipariu mai includeau numeroase schițe biografice, inscripții și vechi acte de administrație ecleziastică, unele dintre ele – de pildă cele din 1538, 1550 și 1595, care confirmau că Feleacul a fost reședință episcopală ortodoxă – având o deosebită valoare istorică<sup>200</sup>. Desigur, dintre aceste surse, profesorul blăjean a parcurs numai o parte, dar sugestiile și semnalările sale arhivistice au folosit din plin nu numai lui Bariț și contemporanilor săi, ci tuturor celor interesați de trecutul națiunii și mai cu seamă de istoria românilor din Ardeal și a bisericii lor.

Revenind însă la problematica Unirii religioase, se cuvine să subliniem faptul că nici unul dintre autorii generației pașoptiste care au sondat începuturile transferului confesional nu a avut o atât de mare capacitate de a explora subiectul ca și Cipariu. Profunzimea investigațiilor sale ne determină să ne exprimăm regretul că roadele bogate ale efortului depus de profesorul blăjean în depistarea surselor și izvoarelor de istorie bisericească și în parcurgerea unui imens material documentar privind starea credinței „valahilor” în epoca premergătoare catolicizării și în anii concretizării opțiunilor pentru Biserica Romei nu s-au întruchipat într-o lucrare cu caracter monografic pe această tematică sau măcar într-o sinteză care să includă un capitol sau un subcapitol aparte despre începuturile Bisericii Unite.

Din păcate, Cipariu a făcut rareori pasul de la semnalarea masivă a informațiilor de istorie ecleziastică la interpretarea lor la o scară la fel de

largă. E adevărat că el a valorificat chestiunile confesionale în câteva studii și în textele sale didactice, însă aceste demersuri timide nu erau pe măsura impresionanței „baze de date” pe care și-a constituit-o.

Trecând însă peste micile scăderi istoriografice ale dascălului blăjean, generate mai ales de faptul că a dat prioritate, totuși, cercetărilor sale filologice, care i-au absorbit o mare cantitate de timp și de energie, să remarcăm că, în investigarea Unirii religioase, Cipariu a alcătuit împreună cu Micu-Moldovan o echipă cu a cărei competență profesională nu putea rivaliza nimeni în epocă. Inspirația și eficiența cu care ei au colaborat, și-au întregit unul altuia studiile și și-au pus reciproc în valoare preocupările au fost cu totul remarcabile.

Printre marile reușite ale cercetărilor lor de istorie bisericească se înscria, spre exemplu, și modul greu de combătut în care ei au demonstrat justetea catolicizării „toleraților”. Paginile lor numeroase și bine argumentate istoric despre abuzurile și persecuțiile calvine conduceau în mod firesc înspre concluzia că singura cale de depășire a marasmului spiritual și social în care se zbăteau ierarhii și credincioșii români din Ardeal la finele evului mediu era aderarea la Biserica Romei. Ei au pus într-o lumină atât de clară această realitate, încât până și autorii pașoptiști care au criticat începuturile Unirii religioase au fost obligați să o recunoască.

Chiar dacă Cipariu nu a redactat lucrări de anvergură dedicate transferului confesional românesc de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, limitându-se cu modestie, hărnicie și migală la munca mult mai inconfortabilă de culegător de documente, știm că în spatele sintezei spectaculoase a lui Bariț și în umbra altor întreprinderi-reper în istoriografia consacrată începuturilor Bisericii Unite se ascund și strădaniile enorme al dascălului blăjean și pentru aceasta îi suntem recunoscători.

<sup>199</sup> Idem, nr.36/5 iulie 1870, passim; nr.37/20 august 1870, passim; nr.38/15 septembrie 1870, passim; nr.39/20 octombrie 1872, passim; nr.40/25 noiembrie 1872, passim

<sup>200</sup> Idem, nr.39, p.779

## CAPITOLUL II

## GENERAȚIA POSTPAȘOPTISTĂ. ATITUDINI POLEMICE ȘI ATITUDINI MODERATE. APOLOGII ȘI CONTESTĂRI

### II.1. Ioan Micu-Moldovan

Dacă se are în vedere, cum e și firesc, constatarea evidentă că scrisul istoric greco-catolic s-a maturizat în împrejurările unor acerbe „înceștări” cu seria mult prea lungă de autori ortodocși contestatari ai actului de aderare a românilor la catolicism, trebuie, desigur, condusă analiza de față până în apropierea momentelor care au marcat debutul polemicii. Pe această cale, se ajunge cu ușurință la disputa Ioan Micu-Moldovan-Nicolae Popea, un relativ tăios schimb de replici care prefigura pătimașele luări de poziție ale autorilor de mai târziu.

Atunci când Micu-Moldovan a luat hotărârea de a lectura critic lucrarea lui Popea, intitulată *Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, a făcut-o nu doar ca un bun autor de manuale, ci și ca specialist cu experiență în cercetarea trecutului bisericii românești. El semnase până atunci contribuții extrem de consistente pe teme de istorie ecleziastică medievală a „valahilor” ardeleni în *Arhiva pentru filologie și istorie* (la care s-a făcut referire în subcapitolul dedicat lui Cipariu al prezentei analize), editase deja primul volum din cunoscutele *Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia și Făgăraș* și, în toiul „duelului” său istoriografic cu Popea, l-a publicat și pe cel de-al doilea.

De altfel, reputatul autor greco-catolic a fost omul performanțelor maxime în toate domeniile în care a activat. Cariera de dascăl i-a fost onorată cu funcția de director al școlii Blajului, cea de cărturar și cercetător, cu statutul de membru corespondent și apoi titular al Academiei Române, cea de prelat, cu demnitățile de vicar-capitular, vicar general

arhiepiscopesc și prim prelat papal al Blajului (s-a numărat și printre candidații la scaunul mitropolitan), iar ca militant al cauzei naționale, eficientele participări la conferințe și la mișcarea „Pronunciamentului” au fost răsplătite prin alegerea sa ca președinte al Astrei, în succesiunea lui Bariț<sup>1</sup>. Și-a câștigat prestigiul prin temeinice studii efectuate la Blaj, Budapesta și Viena, prin deprinderi cărturărești dobândite pe parcursul colaborării fructuoase cu Cipariu, prin calități de eminent gospodar al școlii și al bisericii, prin respect față de document și față de adevărurile istoriei, prin moderație, prin sânguință și, nu în ultimul rând, prin consecvență<sup>2</sup>.

Încă dinainte de a se angrena în disputele cu Popea – purtate prin intermediul *Arhivei pentru filologie și istorie* de sub conducerea lui Cipariu, a *Telegrafului român* și a câtorva broșuri – Micu-Moldovan a încercat să dezvăluie unele dintre „tainele” Unirii religioase. Astfel, în primul volum al *Actelor sinodale...* (cel referitor la documentele sinoadelor din 1742, 1751, 1764, 1782, 1850 și 1868), într-un studiu dedicat modului de alegere a vlădicilor ardeleni, el recunoaște că începuturile catolicizării „tolerațiilor” au marcat restrângerea dreptului sinodului de a-și desemna conducătorul. Dacă legislația medievală transilvană (respectiv un articol dietal din 1579 sau diplomele lui Rákóczi și Apafi) permitea clerului superior să-și numească vlădica, actul electoral fiind urmat de confirmarea princiară, după Unirea religioasă, scrie autorul, s-a trecut la sistemul desemnării episcopului de către împărat, pe baza a trei propuneri înaintate de sinod<sup>3</sup>. Este de apreciat atitudinea obiectivă a lui Micu-Moldovan de a admite să dezbată și consecințele mai puțin plăcute ale transferului confesional românesc, precum diminuarea autonomiei ecleziastice sau decăderea mitropoliei la statutul de episcopie, chiar dacă, în stadiul de atunci al cercetărilor, el a făcut greșeala de a considera diploma a doua leopoldină a Unirii religioase, care în articolul 12 puncta noul mod de numire a episcopului, ca pe un fals iezuit. De altfel, comentând această diplomă, pe a contestat-o vehement, el nu a sesizat

<sup>1</sup> Date biografice despre Ioan Micu-Moldovan la Ioan Lupaș, *Nicolae Popea și Ioan Micu-Moldovanu*, [Discurs rostit la 8 iunie 1920 în ședință solemnă de Ioan Lupaș cu răspuns de Nicolae Iorga], în colecția „Academia Română. Discursuri de recepțiune...”, vol. XLVIII, București, 1920, p.22-47

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> Ioan Micu-Moldovan, *Acte sinodale ale Bisericii Române de Alba Iulia și Făgăraș*, vol.I, Blaj, 1869, p.167-187

uriașa valoare juridică și politică pentru „tolerați” a actului, insistând doar asupra consecințelor sale catastrofice, legate de impunerea instituției teologului iezuit<sup>4</sup>.

A revenit asupra deciziilor confesionale românești din anii 1697-1701 și în volumul al doilea al *Actelor sinodale...*, cel cu privire la materialele sinoadelor din 1700, 1725, 1728, 1732, 1738, 1739, 1772, 1821, 1833 și 1869. Aici însă, referindu-se la debuturile convertirii românilor ardeleni la catolicism, reputatul specialist a renunțat cu totul la considerațiile personale, mărginindu-se la redarea protoalelor ședințelor din 4 și 5 septembrie 1700, a manifestului de unire din 5 septembrie 1700, cu varianta sa latină, și a canoanelor sinodale din 14 septembrie 1700, în forma în care toate aceste documente fuseseră deja publicate de Petru Maior, A.T. Laurian și Nicolae Bălcescu<sup>5</sup>.

Micu-Moldovan nu a deschis disputa cu Popea nici de dragul polemicii și nici din dorința de a se face remarcat cu orice preț. De altfel, numeroasele scrieri cu caracter didactic, calitatea periodicului intitulat *Foaia școlastică*, pe care l-a redactat cu multă pasiune, manualele foarte bine primite, precum *Geografia Ardealului* sau *Istoria patriei*, magistralul studiu în 12 serii publicat în *Arhiva pentru filologie și istorie* a lui Cipariu – consacrat neutralizării tezei existenței libertății de conștiință în Transilvania medievală și focalizat cu precădere asupra situației bisericii românești în epoca principatului calvin<sup>6</sup> – și alte aspecte ale bogatei sale activități îl puteau impune ca reputat autor și ca investigator apreciat al trecutului confesional, chiar fără implicarea într-o confruntare teoretică pe care, de fapt, nu și-a dorit-o<sup>7</sup>. L-a îndemnat însă în a primi provocarea istorică lui Popea respectul său față de adevăr și obiectivitatea metodologică, repere morale și profesionale pe care le-a promovat toată viața. Nu trebuie uitat faptul că, deși s-a distins și prin calitățile de desăvârșit prelat greco-catolic, el nu s-a situat pe pozițiile unui apărător fanatic al Unirii religioase sau de apologet al acesteia. Nu a făcut nici un rabat, de dragul preocupărilor confesionale, la calitatea cercetărilor pe care

le-a întreprins și nu și-a croit false scrupule în a aborda, nu numai în volumele *Acte sinodale...* – amintite în rândurile de mai sus – laturile și efectele mai mult sau mai puțin umbrite ale transferului confesional al românilor ardeleni. Într-un ton lipsit total de ură sau de dispreț față de autorii ortodocși, el a admis de mai multe ori că Unirea religioasă a fracturat societatea noastră și că, profitând de consecințele separării de credință, străinii au dorit și au reușit să-i facă pe români să se certe între ei. Dar, tot fără patimă, nu a uitat să adauge la considerațiile sale critice o nedumerire extrem de actuală, și anume aceea că există și la alte popoare trei sau patru religii, ceea ce nu-i împiedică pe cetățeni să se aibă ca frații.

Paradoxal, deși nu a fost un coleric, un orgolios sau un pasionat în a formula sentințe, Micu-Moldovan se mai avântase în două polemici relativ puternice. Una a purtat-o cu Titu Maiorescu, pe tema direcțiilor de dezvoltare ale culturii și educației populare, iar cealaltă a reprezentat, în fapt, o luare de poziție împotriva scrierilor istoricului german Wattenbach, care, interesat de sașii ardeleni, în contextul referirilor la comunitățile lor, schișase și câteva opinii injurioase la adresa românilor<sup>8</sup>. Confruntările de idei, mai mult sau mai puțin vehemente, cu aceste personalități i-au adus autorului blăjean un plus de experiență, i-au conferit o anume ușurință în susținerea demonstrațiilor și i-au indus un important aport calitativ în construirea argumentațiilor. Toate acestea se resimt și în ceea ce privește desfășurarea disputei sale cu Popea, asupra căreia nu vom insista decât din perspectiva ecourilor ei în istoriografia Unirii religioase.

În același an al apariției lucrării lui Popea cu privire la problematica suprimării și restaurării vechii mitropolii ortodoxe ardelenene, care lansase excesive acuze la adresa catolicizării unei părți a românilor ardeleni<sup>9</sup>, Micu-Moldovan a pregătit deja un răspuns pe măsura afrontului adus de protejatul lui Șaguna trecutului Bisericii Unite. În articolul său din *Arhiva pentru filologie și istorie*<sup>10</sup>, autorul blăjean surprindea, pe bună dreptate, părțile cele mai vulnerabile ale studiului *Vechia Metropolia Ortodosă a Transilvaniei...*, adică cele „tehnice”, legate de nerespectarea obligației

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Nicolae Popea, *Vechia Metropolia Ortodosa a Transilvaniei. Suprimarea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, passim

<sup>10</sup> A se vedea „Archivul pentru filologie și istorie”, nr.35/25 mai 1870, p.700-702; nr.37/20 august 1870, p.739-744; nr.38/15 septembrie 1870, p.758-759; nr.39/20 octombrie 1872, p.780-783 și nr.40/25 noiembrie 1872, p.791-796

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> *Ibidem*, vol.II, Blaj, 1872, passim

<sup>6</sup> Prezentat de asemenea pe larg în subcapitolul dedicat lui Cipariu al lucrării de față.

<sup>7</sup> Ioan Lupaș, *Nicolae Popea și Ioan Micu-Moldovanu*, loc.cit.

verificării prealabile a veridicității documentelor citate, de lipsa controlului și a procedurii de confruntare a surselor și de absența unei elementare critici asupra materialului arhivistic utilizat. Publicând numai anumite versiuni ale unor acte, pregătind eronat documentele pentru tipar, înlocuind, deseori, textele originale doar cu interpretări ale lor, Popea a ajuns, susținea Micu-Moldovan, să facă, de fapt, istoria, nu să o reconstituie așa cum ar fi trebuit. În aceste condiții de analiză superficială, nu e de mirare – scria în continuare profesorul blăjean – că cercetătorul ortodox nu a putut evita câteva mari greșeli de conținut în evaluarea Unirii religioase și că nu a adus, în realitate, nimic nou – nici ca informație, nici ca punct de vedere – pentru istoria bisericii românești de până la 1848<sup>11</sup>.

Nu exista nimic pătimaș sau acid în considerațiile lui Micu-Moldovan asupra cărții lui Popea, ci, mai degrabă, ele reflectau o firească dorință, manifestată de orice specialist, de respectare a adevărurilor trecutului și a unor norme fundamentale specifice cercetării istorice. Din păcate, din acest punct, polemica a devenit mult mai pătimașă. Interpretând observațiile care i s-au făcut drept un atac la persoană, Popea a replicat în *Telegraful Român*<sup>12</sup> printr-o *Contracritică*, în care nu s-a mulțumit să răspundă punctual semnalărilor receptate, ci a reiterat, cu înverșunare și evidentă satisfacție, mai vechile sale reproșuri în legătură cu opțiunea unei părți a românilor ardeleni pentru Biserica Romei.

Ultima etapă, relevantă în plan istoriografic, a acestei dispute de idei a fost cea a publicării de către Micu-Moldovan a broșurii *Spicuire în istoria bisericească a românilor...*, în care a încercat să revină la moderația momentelor de început ale polemicii. Aici, profesorul blăjean a dat expresie, poate, celor mai valoroase gânduri ale sale referitoare la Unirea religioasă, mai importante chiar decât tentativa, trecută pe un loc secundar între prioritățile studiului, de a para loviturile încasate prin *Contracritica* lui Popea. Din nou, ca de atâtea ori, autorul, deși însemnat cleric greco-catolic, nu a ocolit părțile negative ale transferului confesional românesc. Spre exemplu, departe de el intenția de a fi susținut ideea exagerată că, în anii 1697-1701, toți românii acceptaseră catolicismul. Nu s-a opus, de asemenea, nici considerațiilor lui Popea, care definiseră Unirea

religioasă ca pe o dezbinare a corpului națiunii. A acceptat chiar și ipoteza că din integrarea în Biserica Romei s-au plămădit și se vor plămădi în continuare și aspecte mai puțin favorabile pentru societatea noastră. Dar, a subliniat tot el, direcțiile pe care le-au deschis deciziile confesionale de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea în planul culturii și pentru dezvoltarea spiritului răscumpără din belșug toate eventualele suferințe provocate prin catolicizare. În fond, scria Micu-Moldovan cu nostalgii oarecum romantice, românii nu s-au persecutat și maltratat din cauza confesiunilor lor, ci datorită intrigilor străine care au știut să exploateze un anume egoism caracteristic nației. În mod repetat și nu întâmplător, cu nădejdea că va stimula toleranța ortodoxă, el a revenit la exemplul altor popoare separate confesional, dar legate printr-un matur simț cetățenesc și național. S-a declarat optimist în acest sens, argumentând că și românii au avut momentele lor de înțelegere, pe baza cărora, cu puțină ambiție, s-ar putea reinstaura o atmosferă pașnică<sup>13</sup>.

Reputatul prelat blăjean nu s-a aruncat hazardat în apărarea Unirii religioase. Argumentele sale sunt mereu de bun simț, cumpănite, eficiente și, unele dintre ele, extrem de valoroase prin actualitatea lor, realitate ușor de sesizat dacă le raportăm la mentalul public al României de astăzi. Pentru un popor ca al nostru, cu obsesia omogenității, ar părea chiar și acum prea înaintate constatările autorului potrivit cărora, în fond, nici o națiune nu poate evita dezbinările din corpul ei, că nici o etnie luminată nu mai caută unitatea credinței și că, prin aceasta, se definește noua direcție a libertății depline spre care se îndreaptă lumea (probabil comunitatea mondială). După genialul salt ideatic peste vremuri, Micu-Moldovan a revenit la contextul politic al epocii sale, exprimându-și, pe bună dreptate, nedumerirea că românii, deși trăiau sub trei împărați, se plâneau mai mult de dezbinarea confesională decât de cea politică, un act desuet din moment ce nici măcar turcii nu mai agitau flamura verde a profetului spre a stârpi alte credințe. Surprinzător de modernă se dovedește a fi și disocierea parțială pe care el o face între religie și cultură. E adevărat, recunoștea autorul, că o adevărată cultură are ca scop binele și fericirea omului, dar ce înseamnă oare cultură adevărată, în situația în care fiecare își consideră propria religie drept cea adevărată<sup>14</sup>? Retorica întrebare sublinia, de fapt,

<sup>11</sup> Idem, nr.36/25 mai 1870, p.700-702

<sup>12</sup> În nr.16-18/1873, dar replica s-a publicat și într-o formă broșată de circa 70 de pagini, la Sibiu, tot în anul 1873.

<sup>13</sup> Ioan Micu-Moldovan, *Spicuire în istoria bisericească a românilor. Răspuns la contracritica domnului Nicolae Popea*, Blaj, 1873, p.3-40

<sup>14</sup> *Ibidem*

gradul mai mare de generalitate al culturii, domeniu în care religiile se înscriu și pe care îl influențează cu specificul lor.

Dintre toate sugestiile inedite ale lui Micu-Moldovan, cea mai temerară a fost aceea care susținea că nici dezbinarea confesională, nici cea politică și nici cea socială nu atrag după ele prăbușirea națiunilor, dând ca exemplu, în acest sens, lumea spaniolă și cea germană. Autorul a făcut, astfel, o nouă trimitere involuntară la epoca actuală, în care multe tabuuri ale istoriilor naționale (inclusiv idealul unității prin anularea diversității) sunt puse în discuție cu mult simț critic, într-un spirit universalist. Chiar dacă exemplele sale nu păreau cele mai potrivite – marile popoare europene, precum cel spaniol sau cel german, depășind cu mult înaintea celor mici idealul uniformității – ele au fost date doar pentru a accentua avertismentul că, în nici un caz, unitatea religiei nu întărește statul<sup>15</sup>.

Împotriva acuzei formulate de specialiștii ortodocși (în cazul în speță de Popea) cum că Unirea religioasă a dat expresie unor interese socio-economice și că ar fi avut doar o motivație materială, profesorul blăjean a observat, pe bună dreptate, că lipsesc documentele care să permită o investigație a mentalității epocii. Desigur că presiunile politice exercitate asupra românilor și încercările de ademenire a lor se impun de la sine în prim-planul desfășurării evenimentelor, dar acestea nu justifică pe deplin catolicizarea și nu constituie cauza unică a transferului confesional. În opinia lui Micu-Moldovan, pare simplist a judeca în acești termeni și, pentru că e imposibil a sonda convingerile celor ce acceptaseră propunerile iezuite, orice sentință privind temeiurile deciziilor lui Teofil și Atanasie Anghel s-ar dovedi nejustificată. De altfel, continuă el, problema mare nu este aceea a trecerilor de la o confesiune la alta, care nu au cum dăuna nației, ci egoismul „spurcat”, ce prin promovarea urii împiedică înflorirea ambelor credințe și întâlnirea lor pe coordonate naționale<sup>16</sup>.

Deși a recunoaște slăbiciunile propriului popor nu e un gest la îndemâna oricărui cercetător al trecutului, pentru a-și menține obiectivitatea, autorul a avut curajul de a insista în această direcție. Astfel, arăta el, dacă nu ar fi existat Unirea religioasă, alte subiecte ar fi dat glas patimilor sau pasiunilor românești (se exemplifica, în acest punct, cu rivalitățile moldo-muntene din Regat, cu disputele dintre liderii activiști și

cei pasiviști ai mișcării naționale din Ardeal și Ungaria etc.) Temperamentul public și politic al poporului nostru nu este însă îngrijorător și nici unic, deoarece și în situația altor națiuni (vezi cazul francezilor), deși s-a închis capitolul persecuțiilor religioase, patimile s-au revărsat în politică și au rămas la fel de mari.

După aceste reflecții surprinzător de actuale, specifice mai degrabă psihologiei sociale și comportamentale, Micu-Moldovan s-a regrupat teoretic pe o linie clasică și moderată de apărare a Unirii religioase. El a pus în lumină formalismul total al structurii mitropolitane ortodoxe din timpul principatului calvin, atotputernicia superintendenței calvine, atribuțiile reduse la minim ale vlădicilor de secol XVII (echivalente cu cele ale unor protopopi din veacul al XIX-lea) și alte aspecte umiltoare pentru biserica română, ce și-a pierdut într-atât esența ortodoxă, încât devenise o instituție secundară unită cu instituția reformată. În acest context, din perspectiva dreptului canonic, deciziile lui Teofil și Atanasie Anghel nu au constituit în nici un caz „o trădare”, ci o trecere de la o unire la alta, iar din punct de vedere național, ele au realizat un uriaș salt calitativ, care și-a extins efectele până dincolo de anul 1848, efecte reflectate de diferențele mari de cultură și școlarizare dintre uniți și ortodocși<sup>17</sup>.

Profesorul blăjean a recunoscut că ortodocșii au fost supuși la persecuții, în veacul al XVIII-lea, de către autorități și de către celelalte confesiuni, dar, în contrapondere, el a subliniat și faptul că nedreptățile respective erau mai vechi decât catolicizarea, își aveau originile într-o perioadă chiar anterioară principatului calvin și, ca atare, nu s-au datorat nicidecum Unirii religioase. Interesante și eficiente în dezbaterea istoriografică sunt și argumentele logice, etice și morale, alăturate de Micu-Moldovan, în expunerea sa, argumentelor istorice. Dintre ele spicuim doar câteva: nici o biserică nu se poate considera lăudabilă, disprețuindu-le pe celelalte și catalogându-le drept condamnabile; nici o religie sau confesiune nu are întâietate asupra celorlalte, nu le poate trata pe acestea ca negațiune a propriei entități și nu se poate lăți fără a avea conștiința stricăciunilor produse celor din jur; nici o credință nu are dreptul să-și susțină extinderea, anulându-le celorlalte această posibilitate; religia nu este ereditară, ci e o proprietate câștigată prin sine de fiecare individ (dacă s-ar fi moștenit de la strămoși, poporul român ar fi trebuit să rămână

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> *Ibidem*



apostat, având în vedere spiritualitatea dacilor și romanilor, sau protestant, luând în considerare uniunea cu calvinii din veacul al XVII-lea) etc<sup>18</sup>.

Transformând, pe alocuri, discursul istoric într-unul cotidian, bazat pe raționamente de bun simț ce nu sunt neapărat extrase din câmpul demonstrației de specialitate și renunțând uneori la instrumentarul convențional de cercetare, autorul a făcut lectura textului său mult mai agreabilă și mai captivantă. Desigur, acest mod sincopat de a etala analiza nu dăunează construcției teoretice în ansamblul ei și nu diminuează calitatea investigației, deoarece apelul la faptul istoric rămâne, totuși, prioritar. Din șirul realităților trecutului cu ajutorul cărora Micu-Moldovan l-a contrazis justificat pe Popea, cele mai importante ar fi: și ortodocșii au comis numeroase atrocități contra greco-catolicilor (există documente care reflectă grave abuzuri făcute de ambele tabere); răsăritenii au fost oprimați mai cu seamă de regimul politic, nu de frații lor uniți; nici una dintre cele două mitropolii românești din Ardeal de la sfârșitul secolului al XIX-lea nu putea fi identificată cu vechea mitropolie din timpul principatului calvin, deoarece ele aveau alte profesii de credință decât cea din urmă; decizia lui Atanasie Anghel și a sinodului său de aderare la Biserica Romei a fost urmată de majoritatea credincioșilor și, din respectivul motiv, s-a dezmembrat mitropolia ortodoxă, un corp moral neputând exista fără un organism (e unul dintre puținele puncte slabe ale narațiunii, în acest punct prelatul blăjean exagerând, deoarece era clar că dieceza orientală a fost dizolvată printr-un abuz al Curții, că de fapt organismul ortodox nu a dispărut și că, tocmai de aceea, după jumătatea veacului al XVIII-lea, s-a și impus restaurarea instituțională a ierarhiei superioare „grecești”, cel puțin sub forma unei episcopii) etc<sup>19</sup>.

Tot ca o mică parte vulnerabilă a analizei este și aceea care face apel la conscripțiile de preoți din timpul lui Atanasie Anghel și, mai apoi, Inochentie Micu, pentru a demonstra inconsistența comunității ortodoxe ardelenice în raport cu masa celor uniți, în primele decenii ale transferului confesional. Având în vedere împrejurările politice ale epocii, datele consemnărilor statistice respective nu reprezintă nici pe departe certitudini ale unei demonstrații temeinice. După cum nu se poate interpreta ca certitudine nici o altă afirmație a autorului, potrivit căreia vlădica Atanasie

ar fi deținut rangul de mitropolit unit până la sfârșitul vieții, în descendența sa directă situându-se, mai târziu, Șuluțiu și Vancea. Această judecată a lui Micu-Moldovan, deși are pretenția de a fi asertorică, nu depășește nivelul simplei speculații sau al unui artificiu din domeniul dreptului canonic. Suportul istoric real al unui astfel de raționament se lasă încă așteptat, neputându-se clădi doar pe câteva trimiteri la titulaturile atât de variate, atribuite – înainte sau după anul 1700 – episcopului român din Transilvania. De altfel, însuși profesorul blăjean a recunoscut, cu câteva rânduri mai jos (atunci când s-a referit la faptul că nu există probe cum că Leopold I l-ar fi confirmat pe Atanasie Anghel de două ori), că vlădica a primit, după ce a finalizat Unirea religioasă, o singură diplomă imperială și că respectivul act îi recunoștea doar calitatea de episcop<sup>20</sup>. Infiltrarea unor contradicții de discurs de acest gen în lucrările tuturor autorilor care au sondat subiectul catolicizării „toleraților” era însă inerentă, având în vedere complexitatea și anvergura subiectului, lacunele de documentare, precum și câmpul limitat al metodologiilor de cercetare de la finele veacului al XIX-lea.

În schimb, s-au dovedit deosebit de consistente, de inedite și de bine documentate referirile lui Micu-Moldovan la donațiile lui Brâncoveanu către biserica română din Transilvania. S-a subliniat, cu privire la această chestiune, că moșia Merișanilor a fost dăruită de domnitorul muntean din averea sa, nu din cea a principatului; s-au prezentat documentele originale de danie – emise la un an după Unirea religioasă – care statatau privilegiile a 20 de ungureni așteptați să se așeze pe domeniul cedat; s-a expus ipoteza potrivit căreia Brâncoveanu, cu toate că pierduse speranța restaurării mitropoliei ortodoxe, a continuat să înzestreze ierarhia română din Ardeal, în ideea de a-i prezerva măcar specificul național și s-a încercat să se susțină varianta că bunurile funciare oferite nu s-au retras de către autoritățile Țării Românești, ci au fost părăsite de episcopia unită la presiunile Curții și ale iezuiților, forțe ce și-au propus să întrerupă legăturile de orice fel dintre românii aflați de o parte și de alta a Carpaților<sup>21</sup>. Desigur, până ca versiunea aceasta a cedării Merișanilor din inițiativa proprie a Bisericii Greco-Catolice să fie inclusă între certitudinile istorice drumul este lung, dar sugestia originală a autorului, temeinic

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ibidem*

sprijinită documentar, pare plauzibilă, iar argumentația ei îmbracă forme măiestre.

După câteva referiri la situația Unirii religioase din Ungaria Superioară în secolul al XVII-lea și la identitatea confesională a lui Petru Partenie, prin care profesorul blăjean demontează cu îndemănare unele teorii ale lui Popea, competentă analiză privind cauzele, momentele importante și efectele catolicizării românilor în pragul epocii moderne se încheie, lăsând cititorului impresia că disputa cu reprezentantul istoriografiei ortodoxe a fost tranșată de partea lui Micu-Moldovan. În realitate, angajarea în polemică nu a constituit un obiectiv în sine pentru reputatul prelat al Blajului, ci, mai curând, un pretext pentru aprofundarea și valorificarea unor cercetări anterioare legate de evenimentele anilor 1697-1701. Efortul său de restituire a Unirii religioase într-o formă cât mai apropiată de adevărul istoric nu a fost scutit de unele imperfecțiuni (printre care cea mai mare a fost aceea de a interpreta a doua diplomă leopoldină a transferului confesional ca pe un fals iezuit, fără a-i sesiza covârșitoarele implicații naționale). Însă marele merit al acestui onest autor a constat, în primul rând, în insistența sa de a depăși orice suspiciune de abordare partizană. În acest sens, a ajuns chiar să contemple cu un ușor amuzament patimile care se revărsau abundent dinspre ambele „tabere” și devastau literatura de specialitate a epocii. Cu fină ironie, l-a comparat pe ortodoxul Popea cu greco-catolicul Șuluțiu, iar predilecția lor pentru propria confesiune și refuzul de a accepta recunoașterea unor slăbiciuni ale trecutului bisericilor din care făceau parte le-a apreciat de-a dreptul ca pe niște „morburii”<sup>22</sup>.

Nimic mai potrivit deci decât a încheia prezentul fragment retrospectiv legat de Micu-Moldovan chiar cu gândurile acestei mari personalități a Blajului, mai sugestive decât orice caracterizare istoriografică pe care i-ar putea-o schița cineva: „Ce se ține de alte imputări, însemnez numai atât: nu am măgulit niciodată pe nimeni, nici nu voi măguli cândva: aleagă-se ce se va alege. M-am străduit, fără căutare, a spune adevărul în față, și de aceea mi s-au mai supărat și alții pe lângă domnul Popea; dar bun e Domnul, le va trece la toți și iarăși va fi pace!”<sup>23</sup>

## II.2. Ioan Ardeleanu

În ansamblul extrem de încărcat al cercetărilor privind Unirea religioasă a românilor, un mic segment aparține profesorului beiușan, ulterior blăjean, Ioan Ardeleanu. Afirmându-se, în primul rând, prin combativitatea sa inepuizabilă, acest dascăl a fost, la un moment dat, chiar constrâns să-și abandoneze catedra, datorită modului vehement în care și-a exprimat sentimentele românești, într-o epocă abundentă în suspiciuni și restricționări de natură politică. Naționalismul său – pe bună dreptate exacerbat de împrejurările nefericite ale vremii – nu l-a împiedicat în a redacta o operă istoriografică onestă și de mare utilitate, având în vedere stadiul de atunci al scrisului istoric confesional. El și-a câștigat reputația de harnic și competent investigator al trecutului bisericii românești îndeosebi prin lucrarea *Istori’a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari*, o monografie pe care a elaborat-o în anii activității sale didactice la gimnaziul din Beiuș și în care a valorificat numeroase documente legate de istoria românilor, colectate la Roma (cu precădere din Arhivele Congregației de Propaganda Fide). Pe lângă aceste bogate surse, Ardeleanu a fructificat în argumentația pasajelor sale analitice dedicate anilor Unirii religioase și acte extrase din arhivele orădene, unele rânduri ale lui Patachich, textele lui Bunyitay, câteva dintre materialele adunate de Hurmuzaki, sinteza de istorie bisericească a lui Șaguna, lucrarea lui Popea despre vechea mitropolie a Transilvaniei și, bineînțeles, cunoscuta carte a lui Nilles.

*Istori’a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari* se constituie din două părți. Prima, intitulată *Scurtă privire asupra faselor credinței creștine la Romani dela creștinarea lor până la începutul seculului XVIII*<sup>24</sup>, interesează mai puțin din punctul de vedere al studiului nostru, necuprinzând considerații semnificative asupra momentului transferului confesional al românilor ardeleni. În schimb, partea a doua, care are titlul *Istori’a Romaniloru dein Diecesea Oradei-Mari înainte și după propagarea Calvinismului până la anulul 1805*, face anumite trimiteri interesante la prima etapă a Unirii religioase, punând accentul pe relevarea acțiunilor determinante ale episcopiei „latine” a Oradei și pe

<sup>22</sup> Ioan Lupaș, *Nicolae Popea și Ioan Micu-Moldovanu*, loc.cit.

<sup>23</sup> Ioan Micu-Moldovanu, *Spicuire în istoria bisericească a românilor...*, p.31

<sup>24</sup> Publicată la Gherla, în 1883.

sublinierea influenței consistente a centrului unit de la Mukačevo în catolicizarea „grecilor” din vecinătatea apuseană a Transilvaniei<sup>25</sup>. Astfel, autorul specifică faptul că episcopul „latin” Benkovics ceruse ajutorul celui de la Mukačevo, Iosif de Camillis, pentru a-și îndeplini obiectivele prozelitiste printre românii vestici și că acesta din urmă venise repede la Oradea, acțiune urmată imediat de publicarea privilegiilor pentru noii aderenți la credința romană.

Se mai arată că liderul rutean inițiasse deja procedurile de hirotonire a preoților în zonă, dar, deoarece Bihorul se situa departe de reședința sa diecezană, eparhia de Mukačevo nu a reușit să încorporeze toți românii din Partium. În consecință, unii credincioși „greci” au trecut sub jurisdicția romano-catolicilor orădeni, episcopul „latin” deschizând bisericele și pentru ei și permițându-le, totodată, să-și exercite rânduielile răsăritene<sup>26</sup>. Relațiile dintre „latini” și „greci”, adaugă profesorul beiușan, s-au deteriorat însă, datorită impunerii de către episcopul-comite a celor de curând căștigați pentru religia Casei imperiale, decizie care a obstaculat extinderea transferului confesional și a stimulat amestecul dăunător al vlădicilor sârbi de la Arad în regiune<sup>27</sup>.

În aparență, perspectiva lui Ioan Ardeleanu asupra primelor secvențe ale Unirii religioase, construită pe baze metodologice pozitiviste, este una mult prea simplă. Dacă ținem însă cont de nivelul de atunci al studiilor consacrate respectivei tematici, observăm că cercetarea sa se înscrie printre primele intenții de a reconstitui la dimensiuni largite cadrul general al catolicizării românilor și de a corela organic ceea ce s-a petrecut în plan religios în Partium cu evenimentele într-o oarecare măsură similare din Transilvania. Tratatând catolicizarea „grecilor” de la granița apuseană a provinciei intracarpatică ca stadiu de debut al Unirii „toleraților” din Transilvania cu Biserica Romei, autorul oferea, la vremea aceea, utile sugestii privind modul de abordare a transferului confesional românesc. Această constatare explică, credem, în suficientă măsură includerea sa în prezenta expunere istoriografică.

<sup>25</sup> Ioan Ardeleanu, *Istori'a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari*, vol.II-*Istori'a Romaniloru dein Diecesea Oradei-Mari înainte și după propagarea Calvinismului până la anulul 1805*, Blaj, 1888, p.20-23

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.23-25

### II.3. Alexandru Grama

Materialul de față – limitat cronologic, din considerentele obiective, la o durată de nici două secole de istoriografie confesională – se cuvine a se continua cu câteva cuvinte despre acest remarcabil personaj, nu numai din considerentul că el a făcut parte din seria distinșilor canonici, oratori și dascăli ai Blajului și, de bună seamă, – în calitate de profesor de istoria bisericii și drept canonic, iar mai apoi ca rector al seminarului teologic – a adus neprețuite servicii Mitropoliei Române Unite. Vom zăbovi asupra activității sale și din motivul că, pe lângă admirabilul travaliu didactic și teologic, Grama a găsit răgazul de a marca unele contribuții oarecum importante la istoriografia catolicizării românilor ardeleni. Desigur că aportul său la investigarea transferului confesional al „valahilor” nu se definește neapărat în termeni superlativi, aceasta cu atât mai mult cu cât rigoarea unei relativ îndelungate cariere clericale și pedagogice i-a indus o anume rigiditate spirituală și o doză substanțială de conservatorism, care l-au determinat să ia atitudine împotriva noilor curente culturale și științifice (vezi, de exemplu, studiul său despre Eminescu).

Ancorarea sa în tradiție este o tendință ce se resimte ușor și în principalele lucrări de istorie bisericească pe care le-a elaborat, respectiv *Istori'a Bisericei Romanesci Unite cu Rom'a dela începutulu creștinismului pana în dîilele noastre*<sup>28</sup> și *Instițuțiunile calvinesci în biserica românească din Ardêlu*<sup>29</sup>. În special în rândurile primei cărți, el a păstrat mult din stilul amplu și din farmecul literaturii istorice ieziute, exprimându-și în mod deschis admirația față de cunoscutul autor Nilles, profesor, după cum se știe, la Universitatea din Innsbruck. Deși nu a avut o viață prea lungă (s-a stins la 47 de ani), Grama a făcut în rândurile sale dovada unei surprinzătoare maturități. Exprimările sale bine cumpănite sunt însă umbrite de subiectivitatea destul de consistentă a argumentației.

În *Istori'a Bisericei Romanesci...*, pasajele referitoare la Unirea religioasă se succed într-o ordine menită a răsturna toate acuzele lansate de istoricii ortodocși. Din acest motiv, se insistă în a se demonstra că opțiunea

<sup>28</sup> Publicată la Blaj, în 1884.

<sup>29</sup> Publicată la Blaj, în 1895.

românilor pentru catolicism era unica soluție de contracarare a proiectelor patriarhului Dosoftei al Ierusalimului, personalitatea înșelătoare care prin instrucțiunile dictate lui Atanasie Anghel și-a demască intențiile privind slavizarea bisericii românești. Amenințarea era cu atât mai mare, susține canonicul blăjean, cu cât de-abia de curând se introdusese, cu greu, limba română ca limbă de cult<sup>30</sup>. Transferul confesional reprezenta de asemenea, în viziunea lui Grama, rezolvarea salvatoare în fața „mașinațiunilor” calvine vizând supunerea totală a bisericii românești. În contextul acestor pericole prezentate cu migală, se acordă, desigur, un spațiu extins sinodului din septembrie 1700, considerat în mod exagerat de autor drept „cea mai mare adunare a Românilor ardeleni de care ne amintește istoria”<sup>31</sup>. Nu mai puțin importante i se par autorului și sinoadele ulterioare care au avut rolul de a curma ultimele intrigi calvine și de a consolida noul fâgaș ales de clerul superior românesc din Ardeal. Sunt subliniate, în rândurile dedicate actului de aderare a românilor la catolicism, meritele enorme ale iezuiților în împlinirea noii opțiuni religioase. Dacă pentru istoricii ortodocși implicarea iezuiților în ceea ce s-a întâmplat în jurul anului 1700 a constituit un bun argument în formularea unor acuze suplimentare la adresa transferului confesional, Grama a definit sprijinul iezuit ca pe un factor meritoriu, care conferă un plus de prestigiu evenimentului religios analizat. Pe aceeași linie idealizantă, el a lăudat activitatea și eficiența teologului iezuit, o personalitate privită cu reticență până și în sânul Bisericii Unite.

Interesant este faptul că, în ceea ce privește rolul catolicismului maghiar în desfășurarea evenimentelor, reputatul profesor al Blajului formulează cu totul alte judecăți de valoare decât cele legate de activitatea iezuiților. Astfel, referindu-se, în aceeași lucrare, la întemeierea mai târzie a episcopiei unite de la Oradea, canonicul consideră că, în zona Bihorului, comiții-episcopi romano-catolici mai degrabă au înfrânat decât au stimulat (datorită pretențiilor lor exagerate față de români) extinderea și consolidarea Unirii religioase<sup>32</sup>. Aprecierea aceasta este rodul unui efort al semnatarului cărții de a tinde înspre mult dorita atitudine imparțială, dar întreprinderile sale de acest gen nu sunt decât sporadice. Prin trăsăturile ei

generale enumerate în rândurile de mai sus, este evident că perspectiva lui Grama expusă în *Istori'a Bisericei Romanesci...* nu rezistă exigențelor criticii istoriografice actuale.

Mai eficient în contribuția sa la progresul scrisului istoric românesc s-a arătat a fi în lucrarea *Instituțiunile calvine...*, o primă analiză profundă a componentelor administrativ-spirituale ale Bisericii Unite, cărora autorul le descifrează temeiul juridic și le conturează cu acuratețe atribuțiunile. Cele mai explicite și mai bine construite pasaje ale amplului studiu se referă la instituția soborului, în legătură cu care teologul blăjean ne specifică faptul că, după Unirea religioasă, și-a pierdut dreptul de a-l depune și judeca pe mitropolit, limitându-se doar la a-i alege pe asesorii scaunului diecezan de judecată (în număr de 12), la a participa la sfințirea vlădicăi, la a stabili pedepsele pentru abaterile clerului și ale credincioșilor și la a aproba statutele eparhiale. Sinodul încetând să mai fie jurisdicțiunea bisericească supremă, se marca prin catolicizare o scădere a autonomiei ecleziastice, pe care semnatarul lucrării o recunoștea cu onestitate<sup>33</sup>. Aplicând excelent în analiza sa normele și principiile de drept canonic, el a deschis o nouă direcție de studiu, pe care au urmat-o apoi și alți specialiști în legislație ecleziastică. Această „radiografie istorico-juridică”, a lui Grama a fost atât de temeinică – de altfel ea a fost finalizată la mai bine de un deceniu de la apariția operei *Istori'a Bisericei Romanesci...*, evidențiindu-se maturitatea câștigată între timp de autor în mănuierea instrumentarului de cercetare – încât a continuat și continuă să rămână de mai bine de un secol în atenția celor interesați de trecutul bisericilor române. E firesc deci ca lucrarea sus amintită să apară în istoriografia confesională ca una dintre cele mai des citate referințe bibliografice.

## II.4. Nicolae Densușianu

Dintre autorii de religie greco-catolică preocupați de Unirea religioasă, cea mai controversată personalitate a fost, fără îndoială, Nicolae Densușianu. În aparență, pare greu de înțeles felul în care un cercetător de o asemenea valoare, fiu de preot unit, cu studii primare și gimnaziale efectuate inițial la o școală franciscană, iar apoi în reputatul centru școlar

<sup>30</sup> Alexandru Grama, *Istoria Bisericei Romanesci...*, p.83-84

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.90

<sup>32</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Originea diecesei greco-catolice de Oradea-Mare*, p.161-167

<sup>33</sup> *Idem*, *Instituțiunile calvinești...*, p.26

românesc al Blajului, ajunge să atace cu o vehemență de-a dreptul demolatoare documentele privind întemeierea Bisericii Române Unite. Cunoașterea câtorva aspecte semnificative ale vieții sale poate însă lămurii, oarecum, atitudinea pe care a avut-o față de propria credință.

Trebuie avut în vedere, în primul rând, faptul că Densușianu a fost, ani îndelungați, strâns legat de mediile ortodoxe. În această atmosferă, el și-a definitivat pregătirea și și-a desfășurat întreaga activitate. Nici ca student la Academia de drept din Sibiu, nici ca notar la Făgăraș și nici ca practicant, iar mai apoi ca avocat în Brașov<sup>34</sup>, el nu a avut posibilitatea de a menține contacte permanente cu cercurile greco-catolice. Încă din anii tinereții, s-a orientat înspre lumea ortodoxă românească extracarpatică, unde a și găsit multă înțelegere. Primul sprijin mai consistent l-a primit, prin intermediul Societății literare, din partea unei fundații brăilene. El a rămas recunoscător pentru ajutorul care i s-a oferit și, în speranța unei cariere mai bune, a trecut relativ repede în România, implicându-se imediat în viața cultural-științifică a țării<sup>35</sup>.

A efectuat numeroase deplasări de studiu pentru statul român, a cercetat 15 luni, cu sprijinul celui mai înalt for cultural, în nu mai puțin de 16 arhive și 12 biblioteci din Ungaria și Transilvania, iar, mai târziu, a plecat, tot pentru documentare științifică, în Croația, Dalmația și Italia, petrecând aproximativ șapte luni la Vatican. În calitate de bibliotecar-arhivar al Academiei Române, ca translator pe lângă Marele Stat Major, ca șef birou în același for militar superior sau ca membru corespondent al Academiei<sup>36</sup>, el a trăit alături de mari personalități, cărora a avut ocazia să le cunoască opiniile despre cele întâmplare în Ardeal. Perspectivile acestora a ajuns de altfel, cu timpul, să le și împărtășească, așa după cum se poate lesne observa din rândurile pe care le-a scris.

Este pe undeva firesc, în aceste condiții, faptul că a devenit suspicios față de Biserica Română Unită, pentru că această atitudine era aproape generalizată în sferile politice din capitala României. Aici, pe lângă resentimentele mai vechi, stârniseră mare valvă sinoadele organizate în Transilvania de mitropolitul Vancea, adică sinoadele arhiepiscopale din

1869, 1882 și 1889 și, mai cu seamă, sinoadele provinciale din 1872 și 1882. Deși ele au avut rolul de a consolida organizatoric rețeaua bisericii greco-catolice și de a da acestei instituții o imagine mai compactă și mai organică, imprimându-i un ritm propriu de viață<sup>37</sup>, în regat, perspectiva asupra evenimentelor a fost distorsionată. Astfel, la București, asupra lui Vancea s-a aruncat de-a dreptul acuza că încearcă, prin mijloace pur iezuite, să catolicizeze în totalitate Biserica Română Unită, în loc să o mențină doar formal sub tutelă papală<sup>38</sup>. Din cauza acestei acuze, mitropolitul unit a fost supus unor atacuri umilitoare, iar situația extrem de tensionată l-a influențat și pe Densușianu, care s-a simțit dator, asemeni altora, să ia poziție.

În contextul expus mai sus, apare lucrarea sa *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba-Iulia*, un volumaș eterogen, alcătuit de fapt din mai multe articole publicate anterior în *Gazeta Transilvaniei*<sup>39</sup>. În fond, regatul, cu bunele și relele lui, l-a primit cu ospitalitate, iar Academia a continuat să-i finanțeze călătoriile de cercetare, așa că atitudinea lui Densușianu de a se înscrie în curentul critic față de Biserica Română Unită a fost, după cum s-a specificat mai sus, doar în aparență nefirească. Au mai existat și alte motivații „prozaice” ale intervenției sale în acerba polemică de natură confesională și politică dintre teologii Blajului și *Gazeta Transilvaniei*. În primul rând, *Gazeta* contribuise din plin la popularizarea cunoscutului său studiu *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria*, o lucrare premiată de Academie, iar în al doilea rând, erau de notorietate raporturile sale de prietenie și colaborare cu directorul *Gazetei*, dr. Aurel Mureșianu<sup>40</sup>.

În conjunctura dată, cartea lui Densușianu – cu un conținut redus, dar dens și răspicat – a zguduit din temelii citadela spirituală a Blajului, provocând în rândurile teologilor de acolo panică și reacții de protest mai mult sau mai puțin controlate. În cele 44 de pagini cu textul așezat în coloane duble, câte cuprinde *Independența Bisericească...*, autorul a valorificat documentul de importanță covârșitoare al declarației de unire a

<sup>37</sup> \*\*\**Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, [coordonator Aloisiu L. Tăutu], Madrid, 1952, p.144

<sup>38</sup> Dr. C.I. Istrati, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>39</sup> *Ibidem*

<sup>40</sup> Alexandru Lapedatu, *Activitatea istorică a lui Nicolae Densușianu (1846-1911)*, București, 1912, p.51-53

<sup>34</sup> A se vedea prefața semnată de dr. C.I. Istrati la cartea lui Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, 1913, p.1-119

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *Ibidem*

clerului superior ortodox din Transilvania cu Biserica Romei, din 7 octombrie 1698, un act pe care el însuși l-a descoperit în fondul Hevenesî, aflat la biblioteca Universității din Budapesta. Concluziile demonstrației lui au fost și au rămas și pentru cititorii zilelor noastre de-a dreptul șocante. În optica sa, varianta română a actului Unirii religioase a consemnat doar o simplă alianță bisericească, nicidecum o integrare (dizolvare, contopire) în sau cu Biserica Romei. În schimb, traducerea latină a manifestului, aflată pe verso, dădea de înțeles cu totul altceva, încorporând pasaje întregi care nu se regăseau în textul românesc original și omițând a relua condițiile stricte ale transferului confesional, așa cum au fost gândite ele de clerul superior ortodox. Privilegiile de care ar fi trebuit să beneficieze cei de sub păstorirea lui Atanasie Anghel s-au trecut de asemenea în revistă, în traducere, doar la modul foarte general. Având în vedere aceste considerente, concluzia autorului (subiectivă și intenționat condusă înspre ceea ce el și-a propus din capul locului să demonstreze) nu putea fi decât una: documentul latin din 7 octombrie 1698 reprezintă un fals asemănător cu diploma leopoldină a Unirii religioase din 19 martie 1701 (o altă apreciere eronată), plastografierea ambelor acte fundamentale pentru istoria greco-catolicismului confirmând încă odată, dacă mai era nevoie – susținea Densușianu – eficiența gândirii diabolice a iezuiților<sup>41</sup>. În plus, ținând cont de realitatea că nici manifestul de mărturisire a credinței pregătit în sinodul ulterior din septembrie 1700 nu a fost semnat de nimeni, de faptul că nici conținutul jurământului depus de Atanasie Anghel la Viena, în 7 aprilie 1701, nu certifica angajamentul potrivit căruia el ar fi acceptat Unirea în forma propusă de iezuiți și de constatarea că în nici unul din soboarele mai târzii nu s-a mai elaborat vreun alt act al Unirii cu Biserica Romei, e clar – afirma autorul – că schimbarea religiei „valahilor” din Ardeal nu se putea nicidecum susține în plan juridic și istoric<sup>42</sup>.

Teza sa, argumentată suplimentar din abundență – după moda acelor vremuri – cu citate nefavorabile despre Unire, rupte din context, din scrierile unor personalități precum Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Simion Bărnuțiu, August Treboniu Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Eudoxiu

<sup>41</sup> Nicolae Densușianu, *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba Iulia*, Brașov, 1893, p.27 și urm.

<sup>42</sup> *Ibidem*

Hurmuzachi etc.<sup>43</sup>, punea în mare pericol sofisticatul edificiu teoretic, construit cu mîgală de teologii și istoricii Blajului. Demonstrația punea în evidență admirabilele calități de jurist ale autorului și o incontestabilă abilitate a sa în depistarea, interpretarea și fructificarea materialului arhivistic, dar toate aceste trăsături pozitive nu puteau masca o oarecare viclenie a analizei și marea subiectivitate sau chiar tendențiozitate a lucrării ***Independența Bisericească...*** Din valul de răspunsuri (indignate sau nu) date acestei cărți de către ceilalți greco-catolici, ar fi de reținut reacția rapidă a lui Augustin Bunea – printre primii demolatori ai tezei lui Densușianu – dar, cu toate ripostele primite (dintre care unele de aleasă argumentație și de înaltă ținută științifică), construcția teoretică a acestui autor unit, atașat peste măsură de concepțiile politice și istorice ortodoxe, nu a fost niciodată neutralizată pe deplin, rămânând ca un permanent punct de referință, cu deosebire pentru specialiștii cei mai reprezentativi ai istoriografiei așa-zisei confesiuni românești „tradiționale”.

## II.5. Augustin Bunea

Desigur, la data la care s-a hotărât să dea o replică fermă lui Densușianu, Bunea nu se afla încă la apogeul carierei sale teologice și culturale, nu devenise deocamdată canonic în capitlul blăjean și nici nu fusese încă ales în Academie, dar avea experiența unor ani de activitate la catedra de dogmatică a seminarului și împlinea deja onoranta funcție de secretar mitropolitan. De pe această poziție, având un impresionant caracter militant (a jucat un rol activ în toate mișcările politice cu implicare românească ale timpului său, inclusiv în mișcarea Memorandului) și făcând dovada unui stil de lucru alert și abundent tematic (a elaborat valoroase biografii de episcopi și mitropoliți, studii de istorie bisericească și de drept canonic, discursuri, articole politice etc.), el s-a avântat fără nici o reținere în ingrata polemică.

Reputatul profesor blăjean a procedat așa din încă un motiv, și anume pentru că făcuse, încă din anii tinereții, proba energiei sale și își atrăsese respectul celor cu care intrase în contact. Nu întâmplător, atunci când diplomația românească a vrut să-i ajute pe aromâni să se apropie de

<sup>43</sup> *Ibidem*

catholicism, mai precis în 1882, secretarul Legației române din Roma, Obedenaru, a schițat un plan vizând trimiterea ca misionar în acele ținuturi a lui Augustin Bunea, imediat ce tânărul și-ar fi finalizat studiile teologice<sup>44</sup>. Era încă o dovadă a faptului că, prin hărnicia și spiritul său combativ, el putea să-și asume cele mai dificile sarcini, inclusiv aceea de a face față unor confruntări dure cu teoreticienii ostili Bisericii Unite. De altfel, tocmai respectivele dispute, izbucnite după același an 1882 când s-a întors în Transilvania, i-au barat mai apoi drumul înspre Macedonia<sup>45</sup>.

Se cuvine a se sublinia că, în aprigele dezbateri teologice și istorice, care l-au marcat totuși, a avut o atitudine îndrăznească și nu a evitat să-și pună în joc, dacă era nevoie, reputația și cariera. Bunea nu l-a înfruntat numai pe Densușianu, ci a fost constrâns să angajeze schimburi tăioase de replici cu mai mulți critici ai greco-catholicismului. E cunoscută, spre exemplu, polemica sa cu gazetarul autodidact Teodor Păcățian, redactor al *Tribunei*, iar mai târziu al foii mitropoliei din Sibiu, *Telegraful român*. Articolul acestuia, intitulat *Istoriografi vechi, istoriografi noi*, a generat o asemenea reacție din partea dascălului blăjean, încât „unda ei de șoc” s-a resimțit la cel mai înalt nivel, determinând și implicarea lui Vasile Mangra în radicala controversă.

În *Cestiuni din dreptul...*<sup>46</sup>, a urmărit să răstoarne demonstrația lui Densușianu și să arate că Unirea religioasă a fost, fără îndoială, una dogmatică, pentru că altfel ea se golea de orice conținut, devenind inutilă, banală și fără semnificație. Dacă clerul superior român din Ardeal ar fi gândit actul într-un mod diferit, asta ar fi echivalat, în concepția sa, cu „gestul de a te declara membru al unui stat și de a nu primi nici una din legile acelui stat”<sup>47</sup>. Din această perspectivă, documentul din octombrie 1698 a depășit statutul unei simple alianțe ecleziastice, el reprezentând o acceptare a tuturor dogmelor bisericii catolice. Dar primirea dogmelor nu a însemnat neapărat subordonare etnică față de romano-catolici, deoarece

„credința din firea ei nu poate fi națională”<sup>48</sup>. Iată o constatare de mare actualitate a lui Bunea, pe care, din nefericire, mulți nu o înțeleg nici în epoca actuală. El a subliniat apoi că decizia lui Atanasie Anghel și a celor din jurul său a mai avut un mare avantaj, și anume acela de a fi evitat calvinizarea și mai ales autocefalia, o creație negativă și dezbinatoare a ortodoxiei, o adevărată „sursă de putreziciune și risipire” care afectează unitatea creștinismului<sup>49</sup>.

În continuare, Bunea a conturat o argumentație în șase puncte menită a pune în evidență autenticitatea manifestului de Unire din octombrie 1698. Judecățile emise aici se află mai degrabă la nivelul logico-teoreticului, un singur punct făcând referire la aspectul propriu-zis al actului. Construcția ideatică este atractivă și motivațiile se înlanțuie cu efectivă putere de convingere, dar lipsesc din schema lucrării elementele concrete care ar putea determina cititorul să-și însușească fără dubii concluzia că, în fapt, avem de-a face nu cu un text românesc și cu traducerea lui latină, ci cu două texte originale diferite, confirmând unirea dogmatică, unul românesc și unul latin, scrise concomitent, cu ocazia sinodului<sup>50</sup>. Într-un mod asemănător, tot prin enumerarea unor ipoteze teoretice (e drept, foarte bine gândite), autorul a încercat să reliefeze autenticitatea documentului Unirii din septembrie 1700, fără a se lovi de impedimentul că manuscrisul nu s-a păstrat decât într-o formă nesemnată (probabil copie)<sup>51</sup>. Eforturile laudabile ale lui Bunea au creat realmente o imagine deosebit de veridică asupra evenimentelor religioase decisive de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, însă până la apariția unor noi informații de arhivă, specialistul nu poate subscrie în totalitate acestor demonstrații, oricât de logice și de „estetice” ar fi ele.

Foarte aproape de realitate și, ca atare, extrem de plauzibilă este partea lucrării referitoare la originalitatea diplomei „a doua” leopoldine a Unirii, în care s-a făcut apel la toate variantele cunoscute ale documentului, s-au confruntat surse istoriografice și arhivistice, s-au analizat semnăturile, s-a

<sup>44</sup> Octavian Bârlea, *Aromânii și Unirea*, [comunicare prezentată la congresul aromânilor întrunit la Freiburg, în 26 august 1988], în „Perspective”, München, XI/1988, nr.41/iulie-septembrie 1988, p.1-12

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> Titlul complet al lucrării lui Augustin Bunea este *Cestiuni din dreptul și istoria Bisericii Românesce Unite*, Blaj, 1893

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.11-42

<sup>48</sup> *Ibidem*, p.50

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.51 și urm.

<sup>50</sup> *Ibidem*, vezi subcapitolul *Autenticitatea și genuitatea manifestului de Unire cu Biserica Romei din 7 octombrie 1698*, inclus în partea a II-a a lucrării, passim

<sup>51</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Autenticitatea și genuitatea manifestului de Unire din 5 septembrie 1700*, passim

expus cadrul istoric, într-un cuvânt s-a utilizat un instrumentar de cercetare pragmatic și modern<sup>52</sup>.

În cele ce urmează însă în lucrare, Bunea nu și-a mai menținut abilitățile de specialist la cote tot atât de ridicate, insistând să apere fără rezerve, atunci când s-a referit la autenticitatea instrucțiunilor emise pentru teologul iezuit, utilitatea acestei instituții mult criticate, după cum s-a mai subliniat, nu numai de istoricii ortodocși, ci chiar și din interiorul Bisericii Unite<sup>53</sup>. Atitudinea păguboasă a păstrat-o și în partea următoare a studiului său, deoarece a ținut să răspundă cu arme asemănătoare atacului lui Densușianu, extrăgând de asemenea pasaje, dar, spre deosebire de cel din urmă, favorabile Unirii religioase, din operele acelorași autori reputați pe care i-a invocat și vehementul critic al actelor fundamentale ale Bisericii Române Unite<sup>54</sup>. Strategia „dinte pentru dinte” umbrește, astfel, calitățile unei cărți cu adevărat importantă pentru istoriografia confesională. Spre final, *Cestiuni din dreptul...* a rămas tot la nota pătimașă utilizată în cele mai multe capitole ale sale. Aici, pentru a-și întări concluziile, Bunea a trecut comparativ în revistă foloasele neunirii și pe cele ale Unirii, lăsând impresia că nu reușește să-și mascheze tendențiozitatea (sau poate chiar o anume aversiune), nu numai față de cei care au atacat greco-catolicismul, ci și față de istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania în general<sup>55</sup>.

Se poate afirma că Augustin Bunea s-a apărut și și-a apărut biserica acuzând. Pana sa agresivă nu trebuie neapărat scuzaată, dar se cuvine totuși a fi înțeleasă, în condițiile în care el a trăit în împrejurările unor atacuri sistematice și de-a dreptul ideologizate asupra credinței sale, atacuri care l-au determinat să răspundă cu înverșunare. Referindu-se la temeuriile Unirii religioase, într-o altă lucrare a sa, intitulată *Vechile episcopii românesce a Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bălgradului*, el a tratat transferul confesional ca pe o descalvinizare și ca pe o respingere a

pericolului slav, într-un moment în care sârbii își impuseseră ierarhia asupra celei mai mari părți a românilor din Ungaria. „Dacă uniții sunt considerați apostatați – scria el – la fel ar trebui să fie considerați și vlădicii care au primit în secolul al XVII-lea dogmele calvine, atât de străine bisericii răsăritene”<sup>56</sup>. Deducția sa nu era nouă, ea făcând parte dintre multiplele clișee ideatice utilizate în polemica religioasă dintre români și români. Interesantă a fost însă o altă parte a argumentației, în care Bunea a subliniat că, înainte de 1697, românii erau deja divizați în două tabere: una nobilă, maghiaro-calvină, și alta iobăgească, ce ținea de firavul vlădică al Bălgradului<sup>57</sup>. Desigur, imaginea socială conturată astfel de autor – care exploata unele opinii mai vechi, exprimate de câțiva reprezentanți ai generației pașoptiste – pare deosebit de simplistă, având mai curând menirea de a respinge acuza potrivit căreia Unirea religioasă i-a dezbinat pe „tolerații” din Ardeal, dar ea a fost inclusă în prezentarea istoriografică de față deoarece constituie un bun exemplu pentru ceea ce a însemnat „jocul cu istoria” în acerba dispută din câmpul istoriografiei confesionale.

La cumpăna dintre secole, într-un an jubiliar pentru Biserica Română Unită, Bunea, de data aceasta din poziția de canonic al capitlului, a coordonat elaborarea *Șematismului Veneratului Cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș pre Anul Domnului 1900 de la Santa Unire 200*, o lucrare având, bineînțeles, un pronunțat caracter festiv. Era de așteptat ca într-o publicație oficială și omagială, discursul istoric atașat listei personalului ecleziastic să fie de mare obiectivitate și de largă cuprindere. Deși tonul studiului este unul voit moderat, surprinde, oarecum, insistența de a prezenta transferul confesional din Transilvania doar în nuanțele sale estetice, ca pe fenomen al cărui debut pare în întregime rupt de contextul situației socio-politice ingrate a românilor ardeleni și de problema privilegiilor clerului lor. În pofida omisiunilor – făcute cu sau fără intenție – autorii se străduiesc să se apropie de realitățile istorice și, din acest motiv, narațiunea este dominată de factorii evenimentali<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Idem, *Vechile episcopii românesce a Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bălgradului*, Blaj, 1902, p.150

<sup>57</sup> *Ibidem*, p.151

<sup>58</sup> \*\*\**Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900 de la Santa Unire*

<sup>52</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Genuitatea diplomei leopoldine numite a doua*, passim

<sup>53</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Genuitatea „instrucțiilor” pentru teologul latin de lângă mitropolitul Atanasiu*, passim

<sup>54</sup> *Ibidem*, vezi subcapitolele *Istoricii români și Santa Unire*, passim; *Samoil Klein despre Santa Unire*, passim; *Samoilă Klein despre Mitropolia de Alba Iulia*, passim; *Șincai despre Santa Unire*, passim; *Simion Bărnăuț și Santa Unire*, passim; *August Treboniu Laurian despre Santa Unire*, passim; *Alexandru Papiu Ilarian și Santa Unire*, passim și *Hurmuzaki și Santa Unire*, passim

<sup>55</sup> *Ibidem*, subcapitolele *Foloasele nenirii*, passim, și *Foloasele Unirii*, passim



Sub influența șabloanelor istoriografice frecvent vehiculate anterior, în *Șematismul Veneratului Cler...*, Unirea religioasă este evaluată, din nou, ca reprezentând cea mai fericită soluție de obstaculare a amenințătoarelor primejdii ale slavizării, grecizării și calvinizării, care pluteau deasupra Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Se mai subliniază faptul că decăderea din statut a Mitropoliei Române a Transilvaniei nu s-a datorat în nici un caz opțiunii pentru catolicism, deoarece, deja din timpul vizitei lui Atanasie Anghel la București, deci dinainte de momentul Unirii, ierarhii ortodocși de acolo i-au atribuit păstorului răsăritean din Ardeal doar titulatura de episcop. Expunerea trece în continuare în revistă etapele și actele fundamentale ale transferului confesional, adică sinodul din octombrie 1698, marea adunare a clerului și mirenilor din septembrie 1700, manifestele rezultate în urma acestor întruniri, prima și a doua diplomă leopoldină a Unirii, vizita episcopului greco-catolic la Viena, sinoadele ținute ulterior pentru consolidarea noului făgaș al bisericii etc.<sup>59</sup>. Poate și din dorința de a se evita inutila dispută cu istoricii ortodocși, nu s-a mai abordat tema veridicității documentelor Unirii, toate materialele arhivistice menționate în desfășurarea subiectului fiind interpretate, din capul locului și fără nici o demonstrație, ca autentice.

În concluzie, se poate aprecia că *Șematismul Veneratului Cler...* reprezintă fidel optica celui care a îndrămat elaborarea părții istorice a cărții, canonicul Augustin Bunea. Având un caracter jubiliar, lucrarea și-a propus mai curând să popularizeze decât să aprofundeze problematica. Ea rămâne totuși de apreciat, în special pentru stilul pozitivist, îngrijit și cumpănit al redactării.

## II.6. Iosif Siegescu

După o scurtă perioadă de acalmie, intervenită mai degrabă întâmplător în confruntările polemice, o nouă lovitură a sortii a zdruncinat „defensiva” istoriografică a Bisericii Unite. În 1908, la catedra de limba română a Universității din Budapesta a poposit Iosif Siegescu, un

absolvent al Facultății de Filosofie din cadrul aceleiași instituții de învățământ superior, catehet în capitala Ungariei. Ca specialist mediocru în istoria, limba și cultura românilor și ca autor al unor lucrări în majoritate în limba maghiară (a scris despre mitropolitul Dosoftei, a întocmit un manual de istorie a ortografiei românești intitulat *A román helyesírás története* etc.<sup>60</sup>), el nu a reușit să depășească anonimul decât prin reputația de român renegat și oportunist, pe care și-a câștigat-o, probabil, nu numai datorită lucrărilor sale, ci și pentru faptul că a evitat orice implicare în susținerea proiectelor naționale<sup>61</sup>.

De altfel, curiosul personaj, ca mulți alți oameni cu modeste capacități spirituale, nutrea ambiții de afirmare care îi depășeau cu mult posibilitățile reale. În acest sens, năzuise să ocupe catedra de limbă română de la Universitatea din Budapesta imediat după moartea ilustrului profesor Alexandru Roman și, chiar dacă nu și-a atins atunci obiectivul (în condiții de mare concurență fiind preferată de către autorități o altă marionetă a guvernanților, Ioan Ciocan, deputat dietal și fost director în Năsăud<sup>62</sup>), mai târziu, profitând de strategia forurilor superioare maghiare de a acorda această catedră ca pe un soi de recompensă pentru fidelitate și servicii politice, a reușit să-și împlinească visul, cu toate că, pentru aceasta, s-a impus sacrificarea lui Gheorghe Alexici – un talentat docent al aceleiași instituții budapestane de învățământ – pe altarul intrigilor<sup>63</sup>. Mai mult decât atât, pentru a-și facilita ascensiunea socială, nu s-a dat în lături în a se înscrie și a activa într-un partid maghiar (Nemzeti Munkapárt) și, în 1914, a compus în limba română poezia *Rugăciune pentru soldați*, o creație menită a stimula vitejia și capacitatea de luptă a tinerilor recrutați sub stindardul imperial<sup>64</sup>. Nu e deci de mirare că „popa Siegescu” – cum îl apelau conaționalii săi – a atras înspre el, precum un magnet, calificative dintre cele mai disprețuitoare din partea liderilor români. Ilarie Chendi l-a

<sup>60</sup> Keszé Katalin, *Cultură și filologie. Istoricul catedrei de filologie română din Budapesta*, în „Tribuna”, Cluj-Napoca, 17/1995, p.3

<sup>61</sup> Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Cluj-Napoca, 2000, p.77

<sup>62</sup> Activitatea sa politică a fost cu măiestrie ridiculizată, în câteva fraze, în romanul *Ion* al lui Liviu Rebreanu.

<sup>63</sup> Gelu Neamțu, *Alexandru Roman, marele fiu al Bihorului (1826-1897)*, Oradea, 1995, p.80-81

<sup>64</sup> Keszé Katalin, *op. cit.*, loc. cit.

200, [coordonator Augustin Bunea], Blaj, 1900, despre începuturile Unirii religioase la p.15-19

<sup>59</sup> *Ibidem*

caracterizat, spre exemplu, ca fiind „fals ca un vulpoi, cu spinarea de cauciuc”<sup>65</sup>, iar Octavian Goga i-a subliniat nulitatea intelectuală, servilismul și scandaloasa lipsă de pregătire<sup>66</sup>.

În aceste condiții, una dintre cărțile pe care le-a elaborat, *A magyarországi románok Szent Uniója*, a adus mari deservicii greco-catolicismului, deoarece a transferat o parte din antipatia care și-o atrăsese asupra lui din partea românilor și asupra Bisericii Unite, aflată oricum în deficit de imagine. Studiul lui Siegescu a tulburat odată în plus apele și pentru că a tratat evenimentele din anii Unirii religioase din perspectiva neagreată atunci a relațiilor cu romano-catolicismul maghiar. E posibil ca lucrarea să fi fost asociată în gândirea multor români cu dezbaterile legate de pregătirea deciziei politice nefericite a întemeierii, după câțiva ani, a diecezei greco-catolice maghiare de Hajdúdorog, o jurisdicție artificială, care a rupt din Biserica Unită a Transilvaniei 83 de parohii române<sup>67</sup>. Ecurile total nefavorabile în mediul românesc ale cercetării profesorului de la Budapesta, combinate cu dezamăgirea stărnită printre români de înființarea eparhiei de la Hajdúdorog au contribuit la aruncarea nemeritată a Bisericii Unite în terenul mlăștinos al oprobiului public.

În mod paradoxal, analiza lui Siegescu nu este atât de slabă pe cât au pretins puținii ei exegeți. În epoca apariției ei, cartea a fost criticată de numeroși specialiști, care nu au avut nici măcar răbdarea să o parcurgă cu atenție<sup>68</sup>. Aceștia au considerat că dacă autorul nu reușise să se impună în societatea românească printr-un caracter puternic și printr-o conduită fermă, nici creațiile sale nu merită efortul de a fi cumpănite și evaluate cu mîgală. Întâmpinând asemenea prejudecăți, cercetarea lui Siegescu a fost împinsă undeva în fundalul scenei istoriografiei confesionale, conferindu-i-se, poate pe nedrept, proporții nesemnificative. Pe de altă parte, nici măcar autorul nu părea conștient de faptul că realizase, totuși, o investigație ce putea fi utilă pentru abordările viitoare ale tematicii, el declarând că s-a limitat doar la a întocmi o lucrare cu un caracter de popularizare, condus fiind de considerentul că, după cum a observat, mulți

se pronunță asupra Unirii religioase în totală necunoștință de cauză. După cum vom observa însă în rândurile de mai jos, elaboratul profesorului de la Budapesta, cu bunele și relele sale, depășește nivelul unei perspective propagandistice superficiale sau comune, încadrându-se pe deplin în ceea ce îndeobște numim literatură de specialitate.

E incontestabil faptul că lucrarea *A magyarországi románok Szent Uniója* încorporează câteva erori majore. De pildă, iese în evidență, din capul locului, un punct de vedere catolic împins aproape până la fanatism, pe care autorul nici nu s-a străduit în mod deosebit să-l escamoteze. În opinia exacerbată până peste poate a lui Siegescu, tot ceea ce este bun și meritoriu în societatea românească din Ardeal își trage seva din Unirea religioasă. În acest sens, el reiterează cu nemăsurat entuziasm clișeul istoriografic potrivit căruia prosperitatea culturală, elanul învățământului, spiritul național constructiv, demnitatea etnică și, în general, propășirea neamului ar fi rămas simple și intangibile idealuri, dacă, prin opțiunea pentru catolicism, românii nu ar fi depășit condiția rușinoasă de pradă social-politică, situația înjositoare de totală subjugare economică și statutul de umilă slugă a calvinilor<sup>69</sup>. Nu i se pare deplasat a repeta asemenea banalități, deoarece, susține el, mulți „binevoitori” interesați (mai cu seamă ortodocși) continuă nejustificat să se înverșuneze împotriva greco-catolicilor, insistând exclusiv asupra caracterului dezbinător al deciziilor religioase din anii 1697-1701 și neglijând tendențios efectele benefice sau imensele roade ale aderării la Biserica Romei<sup>70</sup>.

Tonul din ce în ce mai patetic al discursului autorului atinge cote maxime în declarația ușor ilară potrivit căreia, fără transferul confesional de la începutul veacului al XVIII-lea, „tolerații” n-ar mai exista astăzi ca popor distinct sau, în cel mai bun caz, ar fi cu toții reformați. Argumentând cât de cât acest radical enunț, Siegescu trece în revistă principalele jaloane ale politicii principilor și nobililor calvini de atragere a comunității majoritare de partea credinței lor, focalizându-și atenția asupra articolelor 36 și 37 ale Dietei din noiembrie 1566 (cele referitoare la nerecunoașterea opozanților tezelor lui Luther și Calvin, la tratarea confesiunii ortodoxe ca eretică, la numirea unui superintendent responsabil cu coordonarea și controlul bisericii române, la persecutarea celor ce refuză recunoașterea acestei noi funcții etc). Respectivul reglementări, concluzionează el, au

<sup>65</sup> Ilarie Chendi, *Catedra de limba română*, în „Tribuna”, Arad, nr.10/1910, p.2

<sup>66</sup> Octavian Goga, *Însemnările unui trecător*, Arad, 1911

<sup>67</sup> \*\*\**Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, p.149-152

<sup>68</sup> Lucrarea lui Iosif Siegescu, *A magyarországi románok Szent Uniója*, a apărut la Budapesta, în anul 1896.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.1-5

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.5-11

servit drept suport juridic pentru ulterioarele hotărâri „draconice” luate de către autoritățile principatului împotriva tuturor nesupușilor față de severa autoritate spirituală și instituțională reformată. Iată deci că avem de-a face, în cazul de față, cu una dintre puținele investigații ale subiectului care nu se limitează la vehicularea eseistică a aspectelor de suprafață ale abuzurilor autorităților protestante, ci coboară în fondul juridic al problematicei, conferind astfel consistență demonstrației.

Desigur, analiza autorului nu-și dorește a ocoli anumite clișee istoriografice critice legate de regimul calvin – promovate de specialiștii catolici pentru a justifica necesitatea acceptării noului parcurs confesional românesc –, precum asuprirea și batjocorirea mitropolitelor ortodocși de către puterea princiară (cu accent pe binecunoscutul caz al vlădicii Sava al II-lea); impunerea celor 15 iar mai apoi 19 puncte reformate, nu numai dogmatice, obligatoriu de respectat de către vârfurile ierarhiei românești (se dezbate, pe larg, punctele al doilea, al șaselea, al șaptelea, al zecelea și cu deosebire al nouăsprezecelea, care spulberă, practic, autonomia bisericii răsăritene); constrângerea preoților și credincioșilor „tolerați” la depunerea jurământului de credință față de superintendent; controlul strâns asupra tipăriturilor ortodoxe și imixtiunea calvină profundă în conținutul lor; ignoranța generalizată din mediul rural; slaba pregătire a clerului românesc, numeros dar incapabil în a înălța o barcadă spirituală împotriva religiei promovate de Curtea princiară; lipsa învățământului confesional propriu; inexistența unei diferențe reale de pregătire, mentalitate și atitudine între parohii și țărani aflați în aceeași mizeră situație social-economică; monotonia și formalismul slujbelor bisericești; absența drepturilor politice (exercitate doar de românii atașați religiilor recepte) ș.a.m.d.<sup>71</sup>.

Redescoperind și reinventând aceste șabloane ale scrisului istoric greco-catolic referitoare la metehnele cadrului politic calvin, pe care le încadrează în categoria cauzelor mai îndepărtate ale Unirii religioase, Siegescu trece apoi la motivațiile imediate ale deciziilor lui Atanasie Anghel și ale protopopilor săi. E vorba aici, în primul rând, de instaurarea stăpânirii habsburgice, eveniment istoric pe care autorul ni-l prezintă într-o formă apologetică (în acest sens, Curtea vinează apare în lumina unei perfecte corectitudini față de popoarele supuse, pe care dorește sincer a le ocroti, iar Leopold I dobândește atributele împăratului blajin, uimit de

soarta vitregă a națiunii române și a religiei ei). O asemenea viziune idilică, depărtată de dura realitate și de jocurile politice, schițează imaginea unei catolicizări promovate din generozitate și bună intenție imperială. Narațiunea își arată naivitatea și prin etalarea judecății conform căreia, extrem de preocupat de provincia ardeleană, monarhul, după ce s-a informat temeinic în legătură cu situația politică de acolo, a propus „toleraților” intrarea într-una dintre religiile recepte, cu convingerea că ei o vor alege pe aceea mai apropiată de credința lor și cu conștiința că aceasta era singura cale de a-i ajuta fără a demola sistemul constituțional<sup>72</sup>. Simplificând astfel derularea procesului istoric până la limita absurdului, Siegescu definește Unirea religioasă doar ca pe un colac de salvare aruncat de Casa de Habsburg națiunii române, într-un moment de grea derivă.

După câteva părți mai deficitare tocmai prin exaltarea lor, analiza acestui autor își regăsește însă un relativ echilibru și etapele catolicizării se înlanțuie în expunerea sa mult mai coerent. Se fac referiri obiective la sedisvacanța mitropoliei de după moartea lui Varlaam, la alegerea și consacrarea ca vlădică a lui Teofil și la faza incipientă a tatonărilor iezuite, exercitate prin parohul romano-catolic din Alba Iulia, Baranyi<sup>73</sup>.

Din nefericire, detașarea cercetătorului în raport cu tematica investigată nu este de durată, el recăzând destul de repede în capcana unei prezentări romanțate. Astfel, reușitele înregistrate în concretizarea planului de apropiere a bisericii românești față de religia Romei sunt puse cu nonșalanță pe seama unei presupuse prietenii dintre protagoniștii principali ai evenimentelor, adică iezuitul Baranyi, vlădica Teofil și cardinalul Kollonich, ultimului creionându-i-se naiv un portret de bun, darnic și dezinteresat ocrotitor al „toleraților”. Se înțelege de la sine că, într-o asemenea închipuită conjunctură, prietenul mai mic și mai neajutorat, respectiv Teofil, căruia i s-a adus la cunoștință faptul că și el putea fi beneficiarul unei diplome imperiale de privilegii asemănătoare cu cea emisă în 1692 pentru uniții din nordul Ungariei, nu a avut altă soluție decât aceea de a solicita primatului Kollonich primirea turmei sale în marea familie a bisericii catolice<sup>74</sup>. Explicându-și înlanțuirea fenomenelor prin idealizate și eroice relații, Siegescu rezolva două probleme importante pentru imaginea propagandistică a Unirii religioase: pe de-o parte, pune

<sup>72</sup> *Ibidem*, p.12-34

<sup>73</sup> *Ibidem*

<sup>74</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> *Ibidem*

presiunile romano-catolice – deseori hulite în istoriografia confesională – într-o lumină benefică, pozitivă, iar pe de altă parte, justifică și definea transferul confesional ca pe o acțiune prioritar românească sau, cel puțin, generată de solicitările românești, cărora li s-a dat curs, chipurile, cu nemăsurată bunăvoință.

Mulțumit de motivațiile pe care le-a conferit opțiunii lui Teofil, autorul a trecut mai departe, descriind sinodul din februarie 1697, cel desfășurat în două sesiuni și fără supravegherea superintendentului calvin. În acest punct, el insistă exagerat asupra discursului ținut de vlădica (în care se făcea referire la starea mizeră a Bisericii Ortodoxe și la persecuțiile calvine), tocmai pentru a sublinia laturile pozitive (salvatoare chiar) ale tratativelor cu catolicii și justetea manifestului de unire adoptat de clerul superior în a doua sesiune. Evident că declarația de unire a ierarhilor români este și ea expusă în detaliu, pornind de la condițiile formulate de ei în ceea ce privește anularea statutului de toleranță, admiterea în casa religiilor recepte, egalitatea în drepturi, construcția noilor lăcașuri de cult, păstrarea ritului, a autonomiei bisericești, a canoanelor răsăritene, a calendarului și sărbătorilor, până la primirea celor patru binecunoscute puncte dogmatice. Ca aspect meritoriu al analizei, e de menționat că Siegescu a redat, în paralel, variantele cunoscute până atunci ale acestui document fundamental, forma românească preluând-o de la Șincai, iar cea latină de la Nilles<sup>75</sup>.

Fragmentele următoare ale expunerii sale revin, treptat, la un ton moderat, oarecum detașat și obiectiv. Se pune accentul pe eforturile lui Kollonich de a convinge mediile vieneze în legătură cu punerea rapidă în drepturi a clerului unit din Ardeal, pe reacțiile întârziate ale Curții imperiale, pe importanța sinodului restrâns din iunie 1697, care avea menirea de a întări decizia luată de soborul anterior, pe scrisoarea trimisă de Teofil și de 12 dintre protopopii săi către Strigoniul, cu rolul de a reconfirma opțiunea fermă pentru Biserica Romei, pe protestele părții calvine, pe încercările disperate ale reformaților de a bloca eficientele proiecte catolice prin ademenirea „toleraților” de partea credinței lor și pe interpretarea morții lui Teofil (reiterându-se, cu această ocazie, versiunea neconfirmată că vlădica ar fi fost otrăvit de anumite grupări obscure,

panicate de perspectivele – nu numai politice – deschise comunității românești)<sup>76</sup>.

Ajuns la momentul negocierilor privind desemnarea lui Atanasie Anghel ca păstor al credincioșilor ortodocși din Ardeal, Siegescu dorește din nou să impresioneze și dă frâu liber sentimentelor, amalgamând în narațiunea sa unele informații reale, atestate arhivistic, cu fapte posibile sau total imaginare, încărcate din plin de lirism. Astfel, noul vlădică – surprinzător de tânăr, dar nu naiv – este caracterizat drept un protejat al partidei calvine care mai nădăjduia încă la întreruperea fermului program de catolicizare. Ca fost studios al Colegiului reformat de la Alba (ceea ce trebuie încă dovedit, n.n.), el a fost promovat – susține autorul, rămas tributar clișeele istoriografice – prin eforturile nobililor Bethlen, Naláczy și Keresztesi și ale agentului brașovean Dindar, care au mijlocit transferul consistentei sume de 300 de galbeni înspre Brâncoveanu și mitropolitul Teodosie, în scopul de a obține acceptul lor pentru varianta propusă de aristocrația ardeleană conservatoare<sup>77</sup>. În treacăt fie spus, nici aceste date nu depășesc limitele unui scenariu viabil, fiind extrase din memorialistica reformată a epocii, însă, oricum, Siegescu le consideră reale și trece mai departe, poposind la descrierea ceremoniei bucureștene de confirmare a lui Atanasie Anghel, ocazie cu care vlădica a primit de la patriarhul Dosoftei al Ierusalimului o instrucțiune simplistă, în 22 de puncte, menită a evita pe viitor orice deviere a Bisericii Ortodoxe ardelenice de la drumul cel drept<sup>78</sup>. Descriind acest eveniment, autorul găsește prilejul de a îndreptăți deciziile de mai târziu ale episcopului unit, atenționând cu patimă că inițiativa patriarhului de a-și impune dispozițiile a fost necanonică, deoarece el a acționat în afara jurisdicției sale din Palestina.

Notele personale, deosebit de subiective, continuă să domine și părțile următoare ale analizei. Cititorului i se induc ideile că vlădica Atanasie ar fi optat pentru transferul confesional din dorința de a curma chinurile unui popor gata divizat datorită frecventelor imixțiuni calvine, că Viena nu ar fi impus românilor catolicizarea, ci – prin diploma din aprilie 1698 – le-ar fi acordat deplina libertate de a opta pentru confesiunea pe care o doresc (se trece voit cu vederea faptul că actul a avut mai mult o valoare strategică decât una practică) și că episcopul „toleraților” transilvăneni și-ar fi dorit,

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> *Ibidem*

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>75</sup> *Ibidem*

chipurile, de la bun început o cât mai rapidă și mai fericită apropiere față de comunitatea catolică<sup>79</sup>.

De-abia după ce elogiază din nou contribuția lui Kollonich la bunul mers al glorioasei campanii prozelitiste, tirada autorului redobândește, cu greu, aparența unei expuneri neutre, el concentrându-se, cât de cât, asupra derulării cronologice a evenimentelor. Se trec în revistă câteva documente importante pentru derularea acțiunilor confesionale din Transilvania, emise de primarele Ungariei; se insistă asupra semnificației unor instrucțiuni iezuite și se analizează, pe larg, desfășurarea sinodului din octombrie 1698, punctându-se, cu deosebire, momentul prezentării în fața clerului a unor acte importante pentru adoptarea atitudinilor ulterioare (e vorba de diploma leopoldină din aprilie 1698, de enciclica lui Kollonich, de diploma de unire a rutenilor din august 1692 și de primul document fundamental al catolicizării românilor, cel din februarie 1697, semnat de răposatul Teofil)<sup>80</sup>.

Urmând un drum tot mai coerent, investigația lui Siegescu ajunge la pasul – decisiv pentru întemeierea Bisericii Unite – al elaborării celui de-al doilea manifest al transferului confesional, pe care, de asemenea, el îl prezintă, în mod firesc, în ambele sale variante, cea latină și cea română, neomițând să facă eficiente precizări și asupra sensurilor adăugirilor lui Atanasie Anghel din finalul hotărârilor scrise ale soborului<sup>81</sup>.

Se exagerează, în schimb, pe mai departe, referirile la zeloasele strădanii ale lui Kollonich și ale lui Baranyi pentru promovarea cauzei „toleraților” la Curte, strădanii care, în optica ultracatolică a autorului, păreau izvorâte numai dintr-o măreață și dezinteresată bunătate. La fel de idealizat este și portretul episcopului unit, care redă imaginea unui suflet curat, generator de mari invidii până și în rândul clerului superior și inferior tocmai prin puritatea sa absolută. Bineînțeles că, dintr-o atare fantasmagorică perspectivă, toate acuzele care-l priveau pe vlădică (sintetizate mai târziu la Viena în 22 de puncte), majoritatea formulate chiar din interiorul turmei pe care o păstorea, au fost catalogate de autor ca total nefondate<sup>82</sup>.

Una peste alta, mai cursiv sau mai poticnit, narațiunea lui Siegescu, după ce lămurește scopurile intervențiilor greco-catolicilor la nunțiul papal și la ministrul Kinski, ajunge la momentul elaborării diplomei leopoldine a Unirii religioase din februarie 1699, publicată în luna septembrie a aceluiași an și urmată de dispozițiile dietale și de cele ale Statului catolic pentru preoții și credincioșii români. În această parte a analizei, divagațiile scad în intensitate, dar ele revin în forță atunci când, referindu-se la intențiile Guberniului și ale nobilimii de a organiza o anchetă cu privire la sondarea dorinței „toleraților” de a accepta sau nu catolicismul, pentru a demonstra că, în fapt, ei nu-și doreau așa ceva, autorul afirmă cu fermitate, dar în necunoștință de cauză, că acest plan, împotriva căruia protestase și Atanasie Anghel împreună cu sinodul său, nu a fost pus în aplicare<sup>83</sup> (nu e mai puțin adevărat că, în stadiul de atunci al cercetărilor de istorie confesională, documentele anchetei guberniale respective nu erau încă cunoscute).

Sinodului din septembrie 1700 specialistul budapestan i-a dedicat un subcapitol aparte, ca etapă a definitivării Unirii religioase. El nu a omis să sublinieze, pentru a evidenția consistența transferului confesional, puternicul caracter reprezentativ al adunării (au participat circa 1690 de preoți și mai multe mii de credincioși), a punctat bine discursul episcopului referitor la avantajele acceptării soluției confesionale oferite de Viena și de Roma, importanța dezbaterilor privind restructurarea bisericii românești și semnificația celor 28 de noi canoane adoptate în cea de-a treia ședință, dar, din considerente propagandistice, a trecut, în mod intenționat, foarte superficial peste reticențele formulate de preoțimea din Brașov, Sibiu, Făgăraș și Hunedoara în legătură cu oportunitatea catolicizării. Din nou ca element pozitiv, e de semnalat faptul că noul manifest de unire – semnat de 54 de protopopi și de 1563 de preoți – apare în analiză, ca și cel anterior, în ambele sale variante, latină și română<sup>84</sup>.

Călătoria lui Atanasie Anghel la Viena este îndemânatic încadrată printre consecințele de mare importanță ale sinodului din septembrie 1700. S-a surprins, de data aceasta cu sinceritate și fără tendințe apologetice, abilitatea strategică a episcopului unit, care, conștient că în capitala imperiului urma să dea seama pentru acuzațiile ce i s-au adus, și-a pregătit din timp apărarea, dând de înțeles, atât lui Kollonich cât și consilierilor

<sup>79</sup> *Ibidem*

<sup>80</sup> *Ibidem*

<sup>81</sup> *Ibidem*

<sup>82</sup> *Ibidem*

<sup>83</sup> *Ibidem*

<sup>84</sup> *Ibidem*, p.34-43

Curții, că eventuala sa înlăturare ar putea potența periculoase reacții calvine, prin intermediul cunoscutului Țirca, favoritul partidei protestante pentru scaunul vlădicesc al românilor ardeleni. Exploatându-și deosebitul talent de a negocia – o însușire nu tocmai meritorie pentru un prelat, pe care autorul o evidențiază totuși cu realism – și beneficiind și de consistentul sprijin al primatului Ungariei, tânărul vlădică a depășit cu bine etapa anchetei vieneze și momentele oarecum umilitoare ale depunerii jurământului și ale asumării reversalului. Pentru a sublinia atașamentul episcopului unit față de catolicism, Siegescu lansează chiar ipoteza, contrazisă de cercetările ulterioare, potrivit căreia Atanasie Anghel ar fi cerut cu insistență o nouă sfințire, procedură ce ar fi fost refuzată însă de forurile romane<sup>85</sup>.

În sfârșit, analiza se finalizează cu prezentarea decretului imperial de întărire a conducătorului bisericii românești din Transilvania, a ordinului Curții – prin care tezaurarul ardelean Apor a fost însărcinat cu soluționarea tuturor problemelor pe care le presupune ocuparea scaunului episcopal al „toleraților” – și a actului de confirmare sosit de la Roma. Discursul lui Siegescu are, chiar până și în partea sa de ultimă, câteva supărătoare puncte slabe, deoarece nu pune deloc accentul pe impresionantele valențe naționale ale celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase (respectiv pe posibilitatea teoretică oferită de împărat etniei neprivilegiate de a-și depăși statutul) și laudă, dincolo de dimensiunile admise, rolul controversat și parțial pe drept contestat al teologului iezuit în propășirea tinerei biserici<sup>86</sup>.

Cu acestea, se părea că incursiunea autorului în trecutul confesional al românilor ardeleni și-a epuizat toate resursele, dar, în loc să se limiteze strict la argumentele de natură istorică, așa cum s-ar fi impus în cadrul unei perspective ce se dorea a fi obiectivă, el s-a avântat pe terenul nesigur al polemicii, în două subcapitole concludive, unul dedicat lui Densușianu, iar celălalt menit a elogia avantajele transferului confesional. Despre primul, însuși titlul său – *Răspuns la deșteptăciunile lui Densușianu* – spune aproape totul. E vorba de o contrazicere violentă a ipotezelor juridice abil formulate de Nicolae Densușianu, specialist care, deși greco-catolic, demolase necruțător fundamentele documentare ale Unirii religioase. Pe

plan științific, cititorul nu găsește nimic nou în replica lui Siegescu, acesta reluând, în fapt, demonstrația competentă a lui Augustin Bunea, pe care însă o pigmentează cu câteva trimiteri dure la adresa lui Densușianu, considerat un scriitor predispus la obediență („gudurare”) față de ortodocși și chiar „iresponsabil”. Dacă trecem peste rândurile acestea, de neadmis într-un studiu cu pretenții de profunzime, observăm că esența subcapitolului este efortul de a puncta eroarea comisă de Densușianu, atunci când a apreciat că manifestul de unire a clerului lui Atanasie Anghel nu a reprezentat decât o superficială alianță cu Biserica Romei, nicidecum o integrare în ea. Urmând cu strictețe explicațiile lui Bunea, Siegescu semnalează încă o dată faptul că Densușianu s-a înșelat amarnic susținând că sintagma „legea noastră” din documentul de unire al soborului ar însemna „crența noastră” și nu „ritul nostru”, de aici derivând nulitatea întregii sale construcții teoretice, pentru că preoții români nu și-au dorit conservarea dogmelor ortodoxe, ci doar a ritului și a disciplinei tradiționale<sup>87</sup>. Oricum, integrarea acestui subcapitol excesiv de tăios în structura cărții a fost, cel puțin din punctul de vedere al stilului și coerenței, o întreprindere inutilă și neinspirată a autorului.

Nimic original nici în ultimul subcapitol, cel intitulat *Influența Unirii asupra bisericii românești și asupra poporului român din punct de vedere politic și social*, unde nu se face altceva decât să se repete obsesiv șabloanele scrisului istoric greco-catolic cu privire la uriașele foloase ale opțiunii confesionale din anii 1697-1701: eliberarea de sub teroarea calvină; orientarea spre civilizația apuseană; acceptarea unei credințe care corespundea mai bine obiceiurilor și spiritualității tradiționale românești; importanța apropierei de Roma ca centru de cunoaștere, cultură și luminare; rolul național decisiv al tinerelor elite; imboldul uriaș primit în literatură și în istorie; dezvoltarea rețelei de învățământ; buna pregătire a preoților; beneficiile culturale aduse de școlile Blajului; deschiderea unei epoci de noi aspirații politice și sociale etc. În mare măsură iritantă și fără rost este și strategia lui Siegescu de a compara toate aceste binecunoscute avantaje generate de transferul confesional cu tentativele contestatate ale autorilor ortodocși, care, astfel, sunt puși cu dispreț în lumina unor „pigmei gălăgioși”<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> *Ibidem*

<sup>87</sup> *Ibidem*, p.43-46

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.46-48

Dus de valul patimei, canonicul și dascălul budapestan pune capăt demersului său istoric, tot mai dezechilibrat înspre final, aducând alte laude bogate principalilor protagoniști ai evenimentelor, respectiv împăratului Leopold I, cardinalului Kollonich și episcopului Atanasie Anghel<sup>89</sup>. Aici tonul apologetic este atât de pronunțat, încât ne lasă de-a dreptul impresia că avem de-a face cu o lucrare omagială, nu cu o cercetare serioasă, care și-a propus restabilirea adevărului istoric. În acest mod, eforturile prospective și toate realizările autorului din capitolele și subcapitolele precedente sunt umbrite de un jalnic și patetic sfârșit, înțesat de subiectivism, note personale și multă prețiozitate.

Sursele utilizate în elaborarea studiului *A magyarországi románok Szent Uniója* pot fi considerate mai mult decât corespunzătoare pentru epoca în care Siegescu și-a desfășurat investigația. El a valorificat nume care la vremea lui erau deja de largă referință, pomenite aproape convențional în majoritatea cercetărilor privind această tematică (Nilles, Șincal, Maior, Bariț, Cipariu, Treboniu Laurian, Micu-Moldovan, Popea, Grama, Bunea etc.), dar și personalități mai puțin citate din câmpul istoriografiei noastre confesionale sau din afara lui, precum Breznay (amintit cu lucrarea sa *Religió*) și Szmigelski (un canonic blăjean care atinsese o oarecare reputație mai ales prin scrierile sale de natură didactică, exegetico-istorică și teologică).

În aparență, Iosif Siegescu nu ar merita efortul de a i se consacra o consistentă analiză istoriografică, atitudine pe care, de altfel, au adoptat-o toți specialiștii până acum. Dar tocmai faptul că opera sa dedicată Unirii religioase a fost cu bună știință ignorată îndeamnă – în condițiile de astăzi, favorabile unor dezbateri pe deplin libere – la o necesară reevaluare. Cu atât mai interesantă se dovedește a fi o asemenea întreprindere, cu cât, repetăm, autorul se apropie de un punct de vedere mai puțin cunoscut asupra transferului confesional românesc, și anume punctul de vedere al scrisului istoric maghiar, și lui nu i se pot contesta nici strădania de a sistematiza și prezenta cursiv evenimentele la care se referă și nici relativa atenție în ceea ce privește folosirea izvoarelor. Iată doar câteva atribute care contrabalansează lipsa de popularitate sau marile erori (majoritatea de interpretare) ale cercetărilor sale și justifică, în bună parte, prezentul nostru demers.

---

<sup>89</sup> *Ibidem*

## CAPITOLUL III

ISTORIOGRAFIA INTERBELICĂ – DEFENSIVA,  
POLEMICA ȘI APROFUNDAREA SURSELOR

## III.1. Contribuții minore

Datorită climatului ostil, istoriografia greco-catolică s-a retras încă dinainte de izbucnirea primului război mondial în propria-i carapace, realizând că nu are pe moment nici o șansă de reușită într-o confruntare deschisă de idei cu reprezentanții spiritualității ortodoxe. Erau oricum anii în care se pregătea marea conflagrație și în sferele politice și culturale românești o sursă suplimentară de tensiune nu putea să aducă decât necazuri unei biserici și așa insuficient înțelese. În consecința acestei situații, deocamdată, specialiștii uniți s-au cantonat în tematici de detaliu și în lămurirea unor aspecte minore, care nu puteau dezlănțui pasiuni necontrolate, din istoria propriei lor religii. Așa au apărut, spre exemplu, studiul lui Arion Migia, *Un vechiu document referitor la originea episcopului Atanasie Anghel*<sup>1</sup> (o cercetare cu un subiect banal, autorul încercând să răstoarne teza lui Samuil Micu potrivit căruia vlădica s-ar fi tras dintr-o familie de nobili din Ciugud, de lângă Bălgrad), și cel al lui Ștefan Pop, *În jurul hirotonirii a doua a lui Atanasie Anghel*<sup>2</sup> (o scurtă demonstrație a cărei concluzie a susținut că episcopul unit nu ar mai fi fost rehirotonisit în timpul deplasării sale în capitala imperiului, o ipoteză interesantă ce putea elimina din dispută unul dintre momentele neagreate de către istoricii ortodocși ale Unirii religioase, și anume momentul „sfînșirii celei de-a doua”, dar, din păcate, varianta aceasta nu s-a dovedit valabilă). De altfel, Ștefan Pop nu a fost un specialist al evenimentelor religioase din jurul anului 1700, el devenind mai cunoscut în scrisul istoric

prin lucrările *Din trecutul bisericii române bihorene*<sup>3</sup>, *Din istoria bisericească a Bihorului*<sup>4</sup>, *Trei episcopi vechi ai Orăzii Mari*<sup>5</sup> etc., materiale cu referire la o perioadă aflată la distanță de câteva decenii față de epoca lui Atanasie Anghel.

Impasul în care se aflau teologii și istoricii greco-catolici părea foarte greu de depășit. Ei și-au exprimat deseori îngrijorarea legată de modul aspru în care purtătorii de cuvânt ai „legii tradiționale” se raportau la Biserica Unită<sup>6</sup>. Greutăți suplimentare au apărut după reîntregirea României, moment de la care, în sufletul ortodocșilor din Transilvania, sprijiniți acum mult mai consistent de marea masă a preoților și credincioșilor din spațiul extracarpatic, s-a revigorat sentimentul rivalității confesionale. În tabăra cealaltă, greco-catolicii încercau cu mari eforturi să-și creeze un statut juridic cât mai favorabil, într-o țară în care până atunci nu avuseseră decât o singură parohie. În primii ani după 1918, ei au pierdut sistematic teren: noua Constituție a fixat Bisericii Ortodoxe statutul de „dominantă”, adică a majorității (inechitate care, fie vorba, s-a menținut și în Constituția din 1938), iar discuțiile privind proiectul Concordatului au fost excluse de pe lista priorităților politice ale statului și s-au amânat de mai multe ori (actul s-a semnat de-abia în 1927 și s-a ratificat numai în 1929, după ce a suferit consistente modificări din partea ortodocșilor). Concomitent cu aceste evenimente, s-a declanșat o puternică ofensivă literar-istorică pentru dovedirea netemeinicii actului de la 1700, având ca vârf de lance valoroasa triadă ortodoxă Dragomir-Lupaș-Meteș, în spatele căreia s-a grupat un număr însemnat de specialiști consacrați și de reviste culturale, istorice și teologice.

Împrejurările politice și culturale continuau să rămână nefavorabile pentru vreo ripostă din partea istoriografiei unite. Nici unul dintre reprezentanții ei nu se simțea capabil în a ține piept cu succesele atacurilor concertate ale atâtor autori de prestigiu, care, în mare parte, erau implicați la nivel înalt și în viața științifică și culturală a României interbelice și dobândiseră statutul de persoane publice. Aceste impedimente majore nu au condus, totuși, înspre obstacularea totală a scrisului istoric greco-catolic.

<sup>3</sup> Publicat în „Revista Teologică”, Sibiu, I/1907, nr.4-6 și 9-11

<sup>4</sup> Publicat în „Cultura Creștină”, III/1913, nr.12, p.363-369

<sup>5</sup> Publicat în „Revista Teologică”, IX/1915, nr.9-12

<sup>6</sup> *Blamarea Vaticanului și viitorul ortodoxismului. Cronică*, în „Cultura Creștină”, I/1911, nr.8, p.266-267

<sup>1</sup> Publicat în „Cultura Creștină”, Blaj, IV/1914, nr.19-20, p.517-520

<sup>2</sup> Idem, III/1913, nr.15, p.458-466



Au continuat în epocă să apară lucrări despre trecutul Bisericii Unite (câteva reprezentau rodul unor eforturi remarcabile de cercetare), într-o disperată încercare de a menține tradiția unui important curent ce depășea aspectul strict religios, dobândind ample valențe culturale, fără de care spiritualitatea românească ar fi rămas mult mai săracă.

### III.2. Ioan Georgescu

În genul cărților păstrătoare de tradiție, a căror apariție nu a stârnit vâlvă printre specialiștii istoriei confesionale, s-a înscris și cea a lui Ioan Georgescu, intitulată *Istoria Bisericei creștine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericei Românești Unite cu Roma*. Autorul, profesor la Liceul din Beiuș și la Școala normală unită din Oradea, și-a prezentat materialul sub forma unui manual pentru cursul superior al școlilor secundare și normale, dar, prin modul în care conținutul a fost structurat, el și-a depășit obiectivele pedagogice, adresându-se nu numai elevilor, ci și largului public cititor interesat de problemă. De altfel, cantonarea tematicii Unirii religioase în literatura didactică constituia soluția unui refugiu temporar din fața atacurilor ortodoxe, până în clipa în care istoriografia unită s-ar fi regrupat valoric pentru a accepta confruntarea deschisă.

*Istoria bisericei creștine...* a avut, ca orice studiu de calitate medie, părțile sale bune și rele. Dăunător pentru echilibrul analizei era faptul că s-a insistat asupra conciliilor de la Constanța și de la Trento (desigur din dorința de a se evidenția mai bine Contrareforma, cu toate implicațiile ei majore), dar Conciliul florentin, atât de important prin prisma efectelor sale în răsăritul european, s-a amintit doar în treacăt. Apăreau ca predominante în lucrare mai vechile considerații elogioase privind aderarea românilor la catolicism. Pentru Georgescu, la fel ca și pentru antecesorii săi, Unirea religioasă a reprezentat un act providențial, care a pus stavilă calvinismului cotropitor, a salvat o naționalitate amenințată și a ridicat biserica românească dintre ruine. În întărirea acestor afirmații sentențioase, autorul a plasat câteva citate favorabile opțiunii din jurul anului 1700 din scrierile lui Lapedatu și Sextil Pușcariu, adăugând apoi că până și programa de învățământ a Facultății de Teologie Ortodoxă din București recunoștea că momentul transferului confesional românesc a însemnat începutul unei noi

epoci în istoria bisericii<sup>7</sup>. Desigur, apelul la surse arhivistice ar fi fost de mai mare sugestivitate decât invocarea părerilor unor ortodocși mai moderați, dar Georgescu, conștient de limitele sale, nu și-a propus conturarea unei perspective inedite asupra tematicii în discuție. Din acest motiv, expunerea urmărește desfășurarea acțiunilor de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea în etapele lor bine cunoscute.

Dintre considerațiile mai interesante ale autorului, cu o oarecare notă de originalitate, s-ar putea enumera aceea potrivit căreia Unirea religioasă s-ar putea defini și ca o întoarcere la vechile datini ortodoxe, denaturate prin persecuția calvină, datini la care s-ar adăuga doar condiția celor patru puncte dogmatice noi, iar, mai apoi, ideea că disputa dintre calvini și catolici asupra românilor a fost tranșată de cei din urmă pentru că ei au fost mai înțelegători față de „tolerați”, în sensul că nu au „bătut din picior” precum calvinii, ci doar au făcut propuneri. Ingenioasă a fost și soluția găsită de Georgescu de a face legătura între opțiunea religioasă a românilor și aceea a armenilor, ca părți ale aceluiași fenomen politic, social și cultural de mare amplitudine din zonă<sup>8</sup>. Ca element de apreciat al lucrării apare, de asemenea, modul în care a prezentat profesorul beiușan evenimentele, dând de înțeles că deciziile clerului superior din jurul lui Atanasie Anghel puteau fi în mare măsură influențate de o elită românească laică, prezentă în desfășurarea evenimentelor și care formulase deja firave deziderate politice, posibil de valorificat în conjunctura de la începutul veacului al XVIII-lea.

Puținele fragmente „personalizate” pozitiv ale analizei au fost însă umbrite de preluările din scrieri mai vechi și de utilizarea unor șabloane de genul: episcopul Teofil a murit otrăvit de către calvini; mitropolia românească din Ardeal a decăzut la rang de episcopie înaintea Unirii religioase, mai precis în timpul vizitei lui Atanasie Anghel la București, unde acesta a fost hirotonit doar ca episcop; vlădica a ales catolicismul ca reacție la calvinism, slavonism și bizantinism; transferul confesional a reprezentat rezultatul unei opțiuni libere, românii având deplinul drept de a se orienta sau nu înspre oricare dintre religiile recepte; nu se poate vorbi de alianță cu Biserica Romei, ci de integrare în ea; toți românii ardeleni au

<sup>7</sup> Ioan Georgescu, *Istoria Bisericei creștine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericei Românești Unite cu Roma*, Blaj, 1921, p.184-188

<sup>8</sup> *Ibidem*

căzut inițial de acord asupra aderării la catolicism, dihononia intrând mai târziu între frați etc<sup>9</sup>.

În *Istoria bisericii creștine...*, expunerea a respectat fidel canoanele clasice ale istoriografiei greco-catolice, din această cauză fiind destul de monotună. S-a pornit de la primii pași de apropiere față de „latini” făcuți de Teofil, s-a etalat apoi biografia lui Atanasie Anghel până la numirea sa pe scaunul episcopal și s-au prezentat în continuare, bineînțeles în succesiune cronologică, următoarele etape ale aderării la catolicism: hirotonirea episcopului român din Ardeal la București; corespondența purtată de el cu Baranyi; decretului imperial privind unirea din 14 aprilie 1698; scrisoarea lui Kollonich către preoții români; sinodul din 7 octombrie 1698; prima diplomă a Unirii din 16 februarie 1699; regulile restrictive în privința transferului confesional fixate de Dietă și Guberniu; ancheteleordonate în satele românești de autoritățile provinciale; mișcările de protest ale lui Țirca, Nagyszegi și ale preoților din Hunedoara; rapoartele lui Rabutin către Kollonich despre situația încordată din Transilvania; sinodul general din septembrie 1700; plecarea lui Atanasie Anghel la Viena; procesul canonic la care este supus vlădica; rehirotonirea sa sub condițiune; instituirea teologului iezeit; a doua diplomă a Unirii; ceremonia de instaurare a episcopului unit; excomunicările trimise de Teodosie și Calinic; vizita agresivă a lui Dosoftei la Brașov; atitudinea lui Brâncoveanu; noua mișcare a lui Țirca în împrejurările războiului declanșat de Francisc Rákóczi al II-lea; temporara renunțare a clerului superior la Unirea religioasă; noua mărturisire de credință catolică; sinoadele din 1701, 1702, 1703 și 1708 și importanța lor pentru consolidarea noii biserici ș.a.<sup>10</sup>

După cum se poate observa, avem de-a face cu o tratare tradițională, aproape banală, a problematicii. În nici un moment, autorul nu și-a permis a contesta autenticitatea vreunui document fundamental al aderării românilor la Biserica Romei, specificând că această chestiune a fost demult soluționată de Bunea. Neieșind din tiparele cuminți ale unei literaturi cu tentă educativă și de popularizare, înscrisă pe deplin în confortul unor locuri istoriografice comune și doar cu câteva merite minore pe linia sistematizării unui material deja cunoscut, lucrarea lui Georgescu nu putea

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.188-197

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.184-203

face față competiției cu literatura ortodoxă de specialitate, aflată în plin avânt la începutul perioadei interbelice.

### III.3. Iacob Radu

Nici măcar utilele contribuții ale acestui canonic – fratele mai mare al episcopului Dimitrie Radu – la deslușirea trecutului Bisericii Greco-Catolice Române nu reușiseră câtuși de puțin să contrabalanseze impactul public al spectaculoaselor texte ortodoxe care contestau îndreptățirea istorică a Unirii religioase.

Ca spirit activ și pătrunzător, Iacob Radu nu s-a mulțumit să trăiască sub protecția conferită de prestigiul fratelui său – unul dintre actorii principali ai reîntregirii statului nostru, participant activ la viața politică românească, ctitor al splendidului palat episcopal din reședința diecezană de la Oradea, eficient întemeietor de fundații religioase și școlare, autor el însuși al unor numeroase și apreciate lucrări de istorie bisericească și excelent orator – din păcate căzut jertfă cunoscutului atentat din 1920, din Senatul României. De asemenea, canonicul orădean nu s-a limitat doar la a-și împlini o de altfel extrem de fericită carieră clericală – încununată cu postura de prepozit al capitlului diecezan din Oradea și, încă din 1918, cu onoranta distincție de prelat papal – ci a dorit să-și confirme ascensiunea pe linie ecleziastică printr-o activitate culturală pe măsură. În acest sens, el a redactat biografii bine primite de cititori (*Viața și operele episcopului dr. Demetriu Radu*<sup>11</sup>; *Doi luceferi rătăcitori: Gheorghe Șincai și Samoil Micu Clain*<sup>12</sup>; *Samuil Vulcan, episcopul român-unit al Orăzii-Mari (1806-1839) și Biserica Ortodoxă Română*<sup>13</sup>; *Episcopul baron Vasile Erdeli*<sup>14</sup>; *In memoriam. Prinios memoriei episcopului dr. Demetriu Radu. La a zecea aniversare a tragicei sale morți*<sup>15</sup> etc.), a întocmit oportune studii legate de evoluția învățământului greco-catolic (*Dreptul de patronat al fondului catolic religionar și al studiilor*<sup>16</sup>; *Fundațiunea episcopului*

<sup>11</sup> Oradea, 1923, 2 vol.

<sup>12</sup> București, 1924

<sup>13</sup> Oradea, 1925

<sup>14</sup> Oradea, 1928

<sup>15</sup> Oradea, 1930

<sup>16</sup> În „Cultura Creștină,, X/1921

**Demetriu Radu**<sup>17</sup>; **Foști elevi români-uniți ai școalelor din Roma**<sup>18</sup> ș.a.), a elaborat unele monografii bine structurate și foarte necesare (**Biserica Sfintei Uniri din Tâmpăhaza-Uifalău**<sup>19</sup>; **Istoria vicariatului greco-catolic al Hațegului**<sup>20</sup>; **Monografia orașului Oradea**<sup>21</sup> și **Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia 1777-1927**<sup>22</sup>), a semnalat documente de mare importanță aflate la sediul eparhiei orădene (**Manuscriptele din biblioteca Episcopiei Unite din Oradea-Mare**<sup>23</sup> și **Manuscriptele bibliotecii Episcopiei Greco-Catolice Române din Oradea-Mare. Studiu bibliografic**<sup>24</sup>), și-a publicat câteva conferințe reprezentative pentru formația sa spirituală și, așa cum era de așteptat din partea caracterului său puternic, s-a implicat în polemica politică și istoriografică dintre bisericile surori, semnificativ pentru atitudinea pe care a adoptat-o în această confruntare fiind materialul intitulat **Răspuns și apărare**.

Lucrarea din urmă a întruchipat, după cum specifică autorul, o firească reacție defensivă în fața atacurilor ortodoxe nimicitoare, care puneau Biserica Română Unită în lumina unei adevărate primejdii naționale. Riposta la agresiune, menționa Iacob Radu, a fost dată nu de dragul controverselor, ci pentru apărarea onoarei unei instituții cu merite istorice deosebite. Inițiativa replicii canonicului greco-catolic a fost generată de volumul **Zile trăite** – semnat de episcopul ortodox de Oradea, Roman Ciorogariu – în care, prezentându-se anumite evenimente de după primul război mondial, se exalta rolul politic benefic al ierarhiei ortodoxe. Având un caracter memorialistic, cartea **Zile trăite** a stârnit un anume interes, deși justifica oarecum defectuos și tendențios legăturile semnatarului ei cu fostul mitropolit Vasile Mangra. Rândurile lui Ciorogariu încercau să atenueze rătăcirile din anii conflagrației mondiale ale păstorului ortodocșilor transilvăneni și să preamărească atribuțiile

<sup>17</sup> Oradea, 1925

<sup>18</sup> Beiuș, 1929

<sup>19</sup> Oradea, 1911

<sup>20</sup> Lugoj, 1913

<sup>21</sup> În „Buletinul Societății Regale Române de Geografie,, București, 1921

<sup>22</sup> Oradea, 1930

<sup>23</sup> În „Analele Academiei Române. Memoriile Secției Istorice”, seria III, tom.I, mem.6, București, 1923

<sup>24</sup> București, 1923

naționale ale Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, caracterizând în termeni de-a dreptul înjositori biserica soră<sup>25</sup>.

Două dintre acuzele formulate de episcopul ortodox al Oradei i s-au părut lui Iacob Radu de neadmis, stârnindu-i indignarea. Le vom menționa doar în treacăt, deoarece ele nu constituie obiectul studiului nostru.

În primul rând, în volumul **Zile trăite**, li s-a reproșat prelaților uniți că au consimțit să-și declare fidelitatea față de autoritățile maghiare. În legătură cu această învinuire, canonicul greco-catolic scria că gestul de exprimare a supunerii clerului unit față de forurile politice maghiare fusese solicitat chiar de la București, tocmai în ideea de a se salva nevinovatele vieți ale românilor din imperiu. În optica sa, imputarea lui Ciorogariu nu numai că nu avea temei, ci încerca să mascheze dezertarea lui Mangra de la politica națională, în drumul său rușinos înspre scaunul mitropolitan, și să treacă în plan secundar relația apropiată a episcopului orădean cu obediul său superior.

În al doilea rând, Ciorogariu îl mustrase pe Iacob Radu, în cartea **Zile trăite**, pentru discuțiile sale interesate cu autoritățile maghiare pe marginea unei eventuale candidaturi pentru un cerc electoral prin tradiție ortodox, cel de la Ceica. Episcopul ortodox considera că, prin actul său, canonicul unit a făcut dovada colaboraționismului cu ministrul Apponyi, principalul inamic al învățământului românesc, și dădea de înțeles că buna înțelegere dintre cei doi s-ar datora faptului că respectivul ministru maghiar ar fi fost tot catolic. În **Răspuns și apărare**, Iacob Radu a replicat și acestei provocări, specificând că, în fond, chiar dacă Apponyi era catolic, măsurile împotriva școlilor românești au fost dispuse de către guvernul prezidat de calvinul Tisza și observând că clerul ortodox – slab îndrumat de la Sibiu și manifestându-se timid în sinoadele desfășurate sub controlul comisarilor regali – a protestat mai puțin împotriva proiectului „zonelor culturale” schițat de Apponyi decât episcopii uniți, care prin opoziția lor vehementă au dat dovadă de bărbăție. Cu toate acestea, concluziona cu tristețe canonicul orădean, eforturile Bisericii Unite de a-și prezerva autonomia școlară nu au fost recunoscute nici măcar după război, așa încât nu s-a putut evita apariția situației conflictuale dintre statul român și episcopiile greco-catolice pe tema proprietății asupra edificiilor de învățământ<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Iacob Radu, **Răspuns și apărare**, Oradea, 1927, p.3-30

<sup>26</sup> *Ibidem*

Din punctul de vedere al analizei de față, interesează mai mult argumentația prin care Iacob Radu a combătut, în *Răspuns și apărare*, considerațiile istorice agresive ale lui Roman Ciorogariu asupra Unirii religioase. Răspunzând constatării episcopului ortodox potrivit căreia transferul confesional al românilor ardeleni ar fi fost urmat de o politică de excesivă latinizare a ritului tradițional, direcție stimulată de papalitate – pe baza principiului nerecunoașterii bisericilor naționale – prin „doctorii” români „școliți” la Roma, preocupați în a adânci catolicismul atât în aspectele sale dogmatice, cât și în cele disciplinare, ba mai mult, că existau deja și iezuiți români și că ordinele călugărești „latine” se insinuau tot mai vizibil în Biserica Unită, canonicul orădean obiecta că însuși Ciorogariu a recunoscut în elaboratul său, la un moment dat, că opțiunea „grecilor” din Transilvania pentru credința romană avea la bază numai cele patru puncte dogmatice, în rest menținându-se ritul oriental, disciplina canonică și chiar caracterul național al instituției ecleziastice greco-catolice<sup>27</sup>.

„Antiunitismul” episcopului ortodox a fost în continuare amendat de Iacob Radu prin următoarele argumente suplimentare:

a) Sfântul Scaun nu și-a propus niciodată implementarea ritului și disciplinei „latine” printre credincioșii săi răsăriteni, ci, din contră, a ordonat preoților uniți să se țină strict de rânduiala lor tradițională, în plus, interzicându-li-se cu fermitate misionarilor să-i ademenească pe neofiti la ritul roman și impunându-li-se chiar să adopte vechiul ceremonial „grecesc”. Excepțiile nefericite de la aceste norme, adică eventualele abuzuri, aveau doar un caracter privat și nu făceau decât să confirme regulile. Se prea poate, recunoștea canonicul orădean, ca cei mulți să nu fi înțeles toate subtilitățile scolastice legate de Unirea religioasă, dar e la fel de adevărat că ei nu a priceput nici motivele pentru care „doctorii” ortodocși se considerau, pe de o parte, de viță latină, însă pe de altă parte, îi țineau legați pe credincioși de slavism și grecism, deși acești factori provocaseră românilor atâtea și atâtea daune. De asemenea, adăuga Iacob Radu, poporul nu a perceput rațiunea pentru care teologii ortodocși au respins cele patru puncte dogmatice – din moment ce ele fuseseră consimțite până în 1054 și reînnoite în 1439 – și nici de ce clerul „grec” se ruga pentru comuniune, dar persista în neunire<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

b) Era adevărat, admitea prelatul orădean, că Biserica Catolică nu îngăduia ecleeziile naționale în sensul interpretărilor ortodoxe, dar, în fond, Domnul Isus Hristos nu a întemeiat biserici particulare pentru fiecare neam în parte, ci una singură pentru toate popoarele. O biserică ce se confunda cu statul nu mai putea să fie nici dumnezeiască, nici națională, ci se transforma într-o simplă unealtă politică. După cum s-a putut constata, bisericile autocefale au fost pedepsite, căzând în robia statelor, care, dacă până la un moment dat erau creștine, le-au protejat, dar, în viitor, nu se știe ce soartă le va aștepta. În consecință, mai național părea catolicismul, deoarece și-a păstrat independența față de state și – datorită unității dogmelor și învățăturilor sale – conlucra mai bine cu ele, propovăduind credincioșilor fidelitate și supunere cetățenească și stimulând sentimentul dragostei de patrie până la punctul maxim al jertfei supreme. Se dovedea incontestabilă, scria autorul orădean, dureroasa constatare că mulți particulari catolici din Ungaria sau de aiurea au oprimat deseori minoritățile, dar respectivele excese au fost întotdeauna dezaprobat de către Sfântul Scaun. Rigurozitatea și disciplina catolică au oțelit patriotismul și iubirea de neam (se ofereau, în această idee, exemplele Belgiei și Franței) și, cu toate că abateri de la principiile generale au mai existat, ele nu se puteau în nici un caz invoca – pe un ton mustrător – de către cei care l-au ridicat pe Mangra în scaunul de șef al „atât de naționalei” Biserici Ortodoxe. În realitate, avertiza canonicul orădean, nu Biserica Română Unită reprezenta marea primejdie pentru solidaritatea și integritatea națională, ci sectele protestante (devenite tot mai incisive în statele ortodoxe), indiferentismul religios al clasei culte, raționalismul și, nu în ultimul rând, francmasoneria, care, împreună, puseseră stăpânire pe România. Mai mult decât atât, specifica Iacob Radu, izolarea bisericii majoritare între granițele naționale au resimțit-o ca pe o frustrare numeroși credincioși ortodocși, care au căutat diverse alianțe cu bisericile din străinătate, recurgând deci tot la internaționalismul reproșat cu cinism catolicismului. Agitatorii ipocriți ai flămurii dreptății sociale au ajuns până acolo încât, pe postamentul comun al dușmăniei față de catolicism, s-au asociat cu protestanții, deși îi despărțeau de aceștia insurmontabile diferențe dogmatice. Ei nu au ținut seama de faptul că nu astfel se înscriau pe calea dreaptă a revigorării creștinismului, că tradiția luptei comune împotriva ereziilor ar fi trebuit să-i apropie mai degrabă de „latini”, că

diferența dintre crezul lor și cel roman se reducea doar la câteva puncte doctrinare și că ritul nu constituia nicidecum o piedică în calea Unirii<sup>29</sup>.

c) Actul de pătrundere în profunzimea adevărilor Bisericii Universale nu atrăgea după sine, se arăta convins prelatul orădean, atingerea ritului și disciplinei canonice și nu ducea neapărat la „ruperea peceților”, așa cum au susținut istoricii ortodocși. În fond, sublinia autorul cu o anume nuanță de ironie, „luminații doctori” de la Roma, care, în opinia ortodoxă, „respinseseră patriotismul”, au fost realii apostoli ai deșteptării naționale și pionierii drumului înspre cultura și civilizația apusului. Ei nu au predicat nici ereziile protestante, nici minciunile „grecilor”, nici ineptiile enciclopediștilor francezi, ale galicanilor sau janseniștilor, nici iosefinismul și nici modernismul. Într-un asemenea mod au procedat numai „doctorii școliți la protestanți”, adică profesorii de religie ortodoxă<sup>30</sup>.

d) Infiltrarea ordinelor călugărești „latine” în Biserica Unită, menționa autorul, nu se contura neapărat ca fenomen negativ, după cum a încercat Ciorogariu să-l evidențieze. Monahismul – care, spre finele epocii moderne, se stinsese aproape cu totul chiar și la ortodocși – a dat, în secolul al XVIII-lea, multe personalități culturii naționale. Înflorirea lui, în cadrul Bisericii Romei, în pofida persecuțiilor guvernelor francmasonice, avea doar efecte benefice în planul propagării religiei și civilizației. Atunci, se întreba retoric Iacob Radu, de ce noi să nu recurgem la el, mai ales că acei călugări „latini” care doreau să activeze printre greco-catolici erau constrânși nu numai să învețe limba românilor, ci și să treacă la ritul lor<sup>31</sup>? Numai printr-o asemenea atitudine pozitivă față de monahism se putea împlini dezideratul reînvierii străvechiului ordin oriental Sfântul Vasile cel Mare. De ce să nu se împrumute forme occidentale și din domeniul instituțiilor religioase, dacă s-au împrumutat din atâtea alte domenii<sup>32</sup>? Fără a aștepta răspuns, întrebările canonicului orădean spuneau totul despre convingerile sale și despre puterea spiritului său polemic.

Disputa pe care el a angajat-o cu episcopul ortodox orădean, prin intermediul materialului intitulat *Răspuns și apărare*, era însă departe de a se fi încheiat. Printre diversele sale considerații privind problematica

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> *Ibidem*

școlilor confesionale comune, biografia lui Vasile Lucaciu, meritele și scăderile lui Andrei Șaguna, participările episcopilor uniți la evenimente de stat majore, măsurile de oprire a comunicării „in sacris” între ortodocși și greco-catolici, tensiunile religioase din timpul jubileelor de la Oradea și multe altele, care nu reprezintă obiect de interes pentru analiza noastră, regăsim câteva interesante gânduri legate de Concordat. Lipsa de inspirație a lui Ciorogariu – care îl determinase să afirme despre Concordat că a desăvârșit prăpastia dintre români, conturând o mică alcătuire catolică în Ardeal și transformând țara într-un fel de Croație, adică un stat cu tendințe centrifugale primejdioase pentru unitatea națională – a provocat din nou iritarea prelatului unit. Contestând aserțiunile de mai sus, el a precizat că un pact de asemenea amplitudine nu se judecă după „indiscrețiunile” „transpirate” în public (la data aceea, actul încă nu se finalizase), cât despre croați, ei constituiau componenta cea mai prețioasă a statului sârb, deoarece luptau contra „barbariei” balcanice, nicidecum împotriva unității iugoslave. De abia atunci când ei vor fi cu adevărat tratați ca frați ai sârbilor, aprecia autorul, existența Iugoslaviei va fi pe deplin asigurată<sup>33</sup>.

Apelul făcut de episcopul ortodox la politicieni de confesiune greco-catolică de talia lui Maniu, Vaida-Voievod sau Șt. Pop – în sensul de a prelua chiar ei chestiunea „reortodoxirii” românilor – a fost catalogat de canonicul orădean ca „nostim”, deoarece, specifica el, mirenii uniți s-au purtat admirabil pe parcursul „războiului” ideologic declanșat de biserica majoritară și se putea conta pe devotamentul lor. În prelungirea judecăților sale, Iacob Radu își exprima nedumerirea asupra motivelor acerbilor atacuri împotriva catolicilor, când era îndeobște cunoscut faptul că ei, prin disciplina lor, nu numai că nu anunțau vreun pericol, ci induceau cetățenilor un mod de a fi mai sistematic și mai bine organizat, punând, astfel, stavilă decăderii morale și corupției. Doar mințile mult prea exaltate și-au închipuit că într-un stat precum cel român, cu patru milioane de locuitori de alte neamuri și credințe, circa un milion și jumătate de greco-catolici ar întrupa vreo primejdie<sup>34</sup>.

Se contesta, apoi, remarca tendențioasă a lui Ciorogariu potrivit căreia clerul ortodox ar fi avut aceleași interese ca și credincioșii săi, în timp ce, în Biserica Romei, interesele păstorilor erau altele decât cele ale turmei. Să fi însemnat aceasta, oare – se întreba cu voită naivitate prelatul unit – că

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> *Ibidem*

toți episcopii, canonicii, protopopii, preoții, ieromonahii, profesorii, cărturarii și teologii greco-catolici care au contribuit la devenirea națiunii române nu erau decât niște egoiști în suferințele și în munca lor<sup>35</sup>?

La fel de vehement se combătea teza episcopului ortodox orădean conform căreia triada Micu-Șincai-Maior s-a afirmat tocmai datorită opoziției sale față de catolicismul tradițional. Înfruntând această idee, autorul preciza că Școala Ardeleană s-a numărat printre roadele binefăcătoare ale credinței romane și că reprezentanții ei nu au fost în nici un caz răzvrătiți, ci buni catolici, iar demonstrația se susținea prin consistente pasaje extrase din operele lor. Ba mai mult decât atât, consemna Iacob Radu, unele personalități ortodoxe (precum Iorgovici, Țichindeal sau Moise Nicoară) au fost cu generozitate sprijinite de episcopul unit Samuil Vulcan, iar altele (spre exemplu Gheorghe Lazăr) și-au făcut chiar și studiile la catolici<sup>36</sup>.

În finalul lucrării *Răspuns și apărare*, canonicul orădean contracara îndemnul patetic al lui Ciorogariu la contopirea bisericilor surori, în spiritul de solidaritate generat de atmosfera Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia. Autorul se întreba – pe bună dreptate, dar oarecum malițios – la ce fel de contopire se putea referi episcopul ortodox orădean, în situația în care la Alba Iulia s-au făcut auzite și voci ce revendicau unirea în credință cu catolicii apuseni. Din punctul de vedere al lui Iacob Radu, într-adevăr viabilă rămânea numai o singură comuniune ecleziastică, cea cu Biserica Romei<sup>37</sup>.

Materialul elaborat de prelatul orădean includea un post scriptum, care prelungea disputa cu păstorul ortodocșilor bihoreni. Referindu-se la o cuvântare ținută de Ciorogariu în Senatul României, în care guvernul era acuzat că susține excesiv Biserica Unită, autorul corecta această viziune subiectivă, constatând că instituțiile greco-catolice au fost mult mai puțin ajutate de stat decât eparhia ortodoxă bihoreană, jurisdicție unde forurile politice au contribuit substanțial la ridicarea palatului diecezan și a Seminarului teologic. El se arăta revoltat de faptul că tentaculele campaniei de denigrare a Bisericii Unite s-au întins până în Senatul țării<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *Ibidem*

<sup>37</sup> *Ibidem*

<sup>38</sup> *Ibidem*

Era evident că replica lui Iacob Radu, chiar dacă putea neutraliza argumentele unui atac superficial în plan științific, de genul celui inițiat de Roman Ciorogariu, era mult prea firavă pentru a rezista în fața asediului concertat al abilitor profesioniști ai istoriografiei ortodoxe. Din păcate, canonicul orădean, deși era un împătimit al arhivelor și dispunea de o vastă experiență de cercetare, nu s-a mobilizat în suficientă măsură pentru a-și menține discursul în limitele riguroase, limpezi și eficiente ale demonstrației istorice. Lăsându-se copleșit de un acut sentiment de amărăciune, fiind dominat de dorința de a se opune nedreptăților și preferând să răspundă punctual acuzelor lui Ciorogariu, el a recurs, în construcția sa teoretică, la argumente de bun simț din domeniul teologiei, politicului, culturii, logicii, eticii, vieții sociale și, foarte rar, din sfera istoriei, deși aceasta îi era deosebit de familiară. Prelatul orădean a pierdut din vedere faptul că o analiză istorică bine întocmită putea să apere Unirea religioasă în parametri superiori tuturor explicațiilor și poveștelor date sau pildelor invocate pe parcursul expunerii sale.

Lipsurilor lucrării sale li s-a mai adăugat una, și anume perspectiva conservatoare asupra trecutului bisericii românești. A cataloga galicanismul, jansenismul, iluminismul, iosefinismul, raționalismul și modernismul ca simple „isme” sau drept factori nefaști ai devenirii socio-spirituale se poate oarecum justifica de pe poziții strict teologice, dar atitudinea de a nu sesiza sau de a nega prezența acestor curente de gândire în operele Școlii Ardelene și de a nu le recunoaște nici măcar parțial valențele constructive constituia o carență majoră, care conferea maximă vulnerabilitate textului lui Iacob Radu. Într-o lume dornică de modernizare, precum cea românească interbelică, rândurile canonicului păreau anacronice și nu aveau mari șanse de a se bucura de succes. De aceea, mai nimic din raționamentul său etalat în *Răspuns și apărare* nu a rezistat în timp ofensivei din ce în ce mai dibaci orchestrate de istoricii ortodocși.

Sesizând, poate, că materialele polemice nu stârnesc în mediul academic interesul de care se bucură analizele de specialitate bine întocmite, prelatul orădean s-a reorientat metodologic, în cele din urmă, evaluând Unirea religioasă cu instrumentarul specific unui bun istoric. A procedat cel mai bine, în acest sens, în monografia sa, intitulată *Istoria diezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia 1777-1927*, care poate fi considerată,

creдем, cel mai reprezentativ travaliu pentru abilitatea și capacitatea de efort a autorului.

Aici se reia, în fapt, o tematică dezbătută cu câteva decenii înainte de Ioan Ardeleanu și, chiar dacă, spre deosebire de monografia celui din urmă, întreprinderea lui Iacob Radu nu valorifică atât de multe documente romane, ea are o bază arhivistică și bibliografică impresionantă pentru epoca în care a fost redactată. Astfel, cercetarea canonicului orădean exploatează intens o serie de șematisme ale Bisericii Unite, trimite – competent și uneori critic – la investigațiile lui Cipariu, Bariț, Bunyitay, Nilles, Ardeleanu, Bunea, Hodinka, Iorga, Dragomir, Păclișanu, Tășiedanu, Dejeu etc. și pune oportun în lumină numeroase acte importante, inedite sau deja publicate, din arhivele diecezei greco-catolice de Oradea.

S-ar cuveni, în primul rând, de semnalat faptul că *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari...* preia aceleași clișee despre începuturile Unirii religioase românești pe care celălalt monograf bihorean, Ioan Ardeleanu, le conturase mai înainte în studiul său amplu, editat în perioada antebelică. Regăsim, în cartea canonicului, considerații asemănătoare celor din monografia anterioară despre procesul de calvinizare a ortodocșilor de pe parcursul veacului al XVII-lea, aprecieri aproape similare despre etapa cuceririi Oradiei de către imperiali, idei apropiate despre secvențele reorganizării eparhiei romano-catolice și despre inițiativele episcopului „latin” Benkovics în această direcție și multe alte șabloane gata cristalizate, preluate de la Ioan Ardeleanu și modificate, într-o oarecare măsură, în nuanțele lor, printr-un alt stil și printr-un mod diferit de utilizare a surselor.

Ca și în volumele elaborate de profesorul beiușan la finele secolului al XIX-lea, în rândurile prelatului unit, meritele principale în împlinirea transferului confesional al românilor apuseni sunt puse, cu deosebire, pe seama eparhiei romano-catolice și a păstorului rutean Iosif de Camillis (instalat la conducerea diecezei de Mukačevo, specifică autorul, tot prin strădaniile „latinului” Benkovics). Ni se spune, în continuare, că cele două episcopii, cea romano-catolică a Oradiei și cea unită de la Mukačevo, departe se a se situa pe poziții rivale, au creionat o strategie coerentă de absorbție religioasă a „grecilor” din Partium. Pe linia acestui proiect comun, s-au înscris atât vizita lui Iosif de Camillis la Oradea, cât și decizia

de publicare a privilegiilor leopoldine pentru preoții care consimțeau să adere la credința romană<sup>39</sup>.

Printre prea multe analogii privind aprecierea Unirii religioase, prezente în monografiile lui Ioan Ardeleanu și Iacob Radu, s-a strecurat însă și o diferență semnificativă. Spre deosebire de primul autor (care de altfel stabilise și el o legătură organică limpede între Unirea din Partium și opțiunea pentru Roma a „toleraților” transilvăneni), cel de-al doilea adâncește problematica și insistă cu atenție sporită asupra interferențelor și aspectelor comune ale fenomenelor confesionale din cele două teritorii locuite de români, punând accentul și pe preocupările lipsite de succes ale lui Atanasie Anghel de a se implica în catolicizările din Bihor, dar și pe intenția lui Iosif de Camillis, parată în cele din urmă de către Stări, de a-și instaura controlul asupra mersului prozelitismului din Transilvania. Procedând într-un asemenea mod, canonicul orădean a marcat una dintre puținele reușite cu adevărat consistente ale porțiunii sale de text referitoare la Unirea religioasă<sup>40</sup>.

Cele alte câteva considerații cu trimitere la începuturile catolicismului printre români se mulează pe un calapod banal. Se prezintă regresul strategiilor de catolicizare de la începutul veacului al XVIII-lea drept consecință a morții lui Iosif de Camillis și a tulburărilor provocate de mișcarea lui Francisc Rákóczi al II-lea, se arată că românii bihoreni, împreună cu sârbii din preajma cetății Oradiei s-au situat, îndeobște, de partea imperialilor în derularea conflictului și se subliniază că, după încetarea ostilităților, Unirea depășește etapa de recul, înscriindu-se pe o lentă traiectorie ascendentă<sup>41</sup>. Analiza evenimentelor ulterioare, prea îndepărtate de momentele inițiale ale aderării „grecilor” din Partium la Biserica Romei, nu mai constituie subiect ale studiului nostru.

Putem constata că, în cazul *Istoriei diecezei române-unite a Orăzii-Mari...*, hărnicia de necontestat a autorului și apreciabila sa acribie nu sunt suficiente pentru a compensa o serie de defecțiuni istoriografice. Ne referim, cu prioritate, la învechita sa perspectivă de abordare a temei transferului confesional românesc, care nu reușește, în plan metodologic, să ne ofere nimic nou față de vechea monografie semnată de Ioan Ardeleanu. E adevărat că, în ceea ce privește informația, ne sunt semnalate

<sup>39</sup> Iacob Radu, *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari...*, p.7-20

<sup>40</sup> *Ibidem*

<sup>41</sup> *Ibidem*

câteva date și amănunte inedite, dar, prin structura ei, lucrarea nu se aliniaza normelor de cercetare moderne, care, în deceniile al patrulea și al cincilea al secolului XX, dădeau deja tonul și în scrisul istoric confesional din România. Ca atare, nici această carte nu se putea încorpora eficient în postamentul zidului defensiv, pe care specialiștii uniți se străduiau cu disperare să-l ridice în fața asaltului tot mai puternic al autorilor ortodocși.

### III.4. Zenovie Pâclișanu

În aparență, bătălia spirituală se îndrepta înspre un nou eșec lamentabil al uniților, perspectivă pe care ei parcă o așteptau cu resemnare. Când totul părea pierdut, a apărut un nou licăr de speranță: numele lui Zenovie Pâclișanu se impunea din ce în ce mai pregnant în istoriografia confesională.

Format în mediul teologic vienez, Pâclișanu devenise membru corespondent al Academiei Române imediat după reîntregirea României, la doar 34 de ani, pentru ca la vârsta de 37 de ani să îndeplinească deja funcția de director general al cultelor minoritare din Ministerul Cultelor. Prin competența sa, dovedită și cu ocazia tratativelor de la Roma legate de încheierea Concordatului, el întruchipa singura „redută”, care s-ar fi putut opune cu șanse reale de reușită acuzelor ortodoxe ce se revărsau asupra Bisericii Unite din toate părțile. În mod paradoxal, deși atmosfera tensionată din sferele politice și confesionale îmbia la atitudini militante, Pâclișanu a ales calea mult mai rațională de a nu se amesteca într-o polemică situată mult sub demnitatea și valoarea sa de reputat specialist. În loc de a proceda precum mulți dintre teologii și istoricii vremii, adică de a publica, în legătură cu atacurile ortodoxe, articole de răspuns superficiale și alerte, care puneau în lumină un nerv excesiv, el a preferat să elaboreze studii gândite temeinic și fundamentate pe cercetări profunde.

Mărturisirea sa de credință în ceea ce privește analiza istorică a Unirii religioase reiese din articolul metodologic de excepție, intitulat *Cum ar trebui scrisă istoria Unirii ?*, pe care l-a publicat în revista *Cultura Creștină*. Materialul respectiv, de mare actualitate, poate fi apreciat ca senzațional, pentru că, în mai puțin de trei pagini, surprinde cu precizie obstacolele majore întâmpinate de cei ce abordează problematica animați de dorința sinceră de a se apropia de adevăr. Din păcate și acum, la aproape

nouă decenii de la publicarea extrem de pertinentelor direcții de cercetare propuse de autor, erorile istoriografice semnalate cu acel prilej au rămas, în cea mai mare parte, necorectate.

În *Cum ar trebui scrisă istoria unirii ?*, Pâclișanu a pornit de la dureroasa constatare că nu există o istorie bună a aderării românilor la catolicism, ci doar fragmente foarte puțin obiective, întruchipate de lucrări care fac apologia Unirii religioase sau o condamnă. În opinia sa, transferul confesional românesc nu se poate trata numai prin prisma urmărilor foarte bune pe care le-a avut, ori, în mod contrar, exclusiv dintr-o perspectivă negativistă, ca act „herostratic” ce a zdruncinat temelia unității naționale, dând semnalul luptelor fratricide din prima jumătate a veacului al XVIII-lea. El a subliniat, continuându-și tăioasele aprecieri, că vina pentru această „fraktură” istoriografică nu aparține doar scriitorilor ortodocși, ci și celor greco-catolici, care au crezut că, reluând mereu expunerea acelorași etape ale opțiunii confesionale a „tolerațiilor” din anii 1697-1701 (sinoadele de la Alba cu hotărârile lor, diplomele lui Leopold I și Kollonich, manifestele clerului superior românesc, vizita lui Atanasie Anghel la Viena, reversalul, întoarcerea vlădiciei în Ardeal, instaurarea sa triumfală în scaunul episcopal etc.), au elaborat istorii ale Unirii, ori lucrurile nu stau nicidecum așa<sup>42</sup>. În încheierea amarelor sale considerații introductive, autorul a definit admirabil istoria reală a Unirii religioase ca însemnând, de fapt, „istoria propagării catolicismului în părțile românești”<sup>43</sup>. În acești termeni, într-o atare istorie ar fi trebuit incluse toate fazele desfășurării transferului confesional, începând cu momentul acceptării formale a credinței romane (opțiunea elitei clericale a anilor 1697-1701) și terminând cu receptarea ei reală în rândul celor mulți (preoțime inferioară, credincioși). E vorba deci de un proces îndelungat și dureros de căutare și precizare a propriei identități sociale, spirituale și culturale, extins până dincolo de jumătatea veacului al XVIII-lea, cu reușite și eșecuri, în care deciziile lui Teofil și Atanasie Anghel nu au reprezentat decât un fragment – semnificativ, e adevărat – dar a cărui analiză nu poate avea nici pe departe pretenția unei istorii a Unirii. În sensul argumentării perspectivei profunde pe care o propunea, reputatul cercetător greco-catolic preciza

<sup>42</sup> Zenovie Pâclișanu, *Cum ar trebui scrisă istoria Unirii?*, în „Cultura Creștină”, V/1915, nr.9, p.271-274

<sup>43</sup> *Ibidem*



inspirat că sinoadele de la Alba au marcat începutul convertirii, nu convertirea însăși.

El a avertizat că, într-o investigație obiectivă a orientării „toleraților” înspre Biserica Romei, se impunea cu stringență depășirea inutilităților expunerii apologetice, deoarece adevărul fiind unul singur, evident că nu poate să aparțină uneia sau alteia dintre confesiunile românești. Pentru apropierea de acest adevăr, scria autorul, o armonioasă abordare a Unirii trebuie să conțină și referiri la cei ce nu au dorit să îmbrățișeze catolicismul (opoziția brașoveană, hațegăna etc.), la lipsa de urmărire a actului lui Atanasie Anghel în Bihor, Banat și părțile oltenice, la rezistența lui Iosif Stoica în Maramureș, la acțiunile lui Țirca – derulate în împrejurările mișcării curuților – și la o serie de alte proteste vehemente față de confesiunea susținută de imperiali, manifestate acolo unde poporul român era mai liber și mai îndrăzneț. Într-un cuvânt, istoria Unirii nu reprezenta, în optica sa, doar îmbinarea mai mult sau mai puțin meșteșugită a unor fapte ce convin scriitorilor. În ea s-ar cuveni incluse și marile tulburări din timpul păstoririlor lui Inochentie Micu și Petru Pavel Aron, și dramaticele înclăștări declanșate de Visarion și Sofronie (cu salvăciile lor, dar și cu marile fapte de etică și credință întâlnite în ambele tabere) și, în general, toate convulsiile sociale care au dispărut treptat după reînființarea episcopiei ortodoxe din principat<sup>44</sup>. O atare întreprindere istoriografică deși deosebit de utilă, ar fi, recunoaște autorul, greu de concretizat și ar presupune o perfectă cunoaștere a mentalului popular, multă răbdare și (am adăuga noi) înțelegerea deplină a perspectivei „de lungă durată” asupra fenomenelor istorice.

În finalul articolului său metodologic, el a subliniat o cerință esențială pentru obiectivitatea cercetărilor, și anume aceea ca cel interesat în elaborarea istoriei aderării românilor ardeleni la catolicism să aibă puterea de a se detașa de subiect și de a rămâne, tot în numele adevărului, indiferent față de rezultatele prospecțiunii sale, deoarece, în fond, istoricul trebuie să se raporteze la fenomenul studiat cu răceala și luciditatea matematicianului față de problema pe care o rezolvă. Astfel, relația dintre credință și argumentarea ei istorică a fost definită de reputatul specialist greco-catolic în cel mai logic și mai profesional mod cu putință, iar considerația sa exprimată în citatul „românii ardeleni sunt uniți sau neuniți

<sup>44</sup> *Ibidem*

nu pentru că strămoșii lor au primit sau nu catolicismul acum o sută sau două sute de ani, ci pentru că ei sunt convinși de învățătura bisericii lor”<sup>45</sup> rămâne de mare actualitate și în epoca pe care o traversăm, în care, din păcate, istoria constituie încă una dintre armele de bază ale acerbilor dispute confesionale.

În spiritul crezului științific expus în articolul *Cum ar trebui scrisă istoria unirii ?* și fără a da cuiva vreo ripostă, Păclișanu s-a străduit să lămurească aspecte mai puțin cunoscute din istoria greco-catolicismului ardelean și din istoria românilor în general. În chip fericit, reîntregirea României a coincis cu deplina maturizare a admirabilelor sale calități de investigator al trecutului, fenomen lesne de sesizat din faptul că cele mai valoroase lucrări le-a întocmit după anul 1918. În scrieri mai ample sau mai concentrate, precum *Din istoria bisericească a Maramureșului*<sup>46</sup>, *Biserica și românismul*<sup>47</sup>, *Anul întemeierii școlii latino-germane numită școală normală din Năsăud*<sup>48</sup>, *Contribuții istorice privitoare la situația materială a preoților române din Ardeal și Ungaria*<sup>49</sup>, *Contribuțiuni la biografia episcopului Ioan Patachi*<sup>50</sup>, *O scurtă biografie a episcopului Patachi*<sup>51</sup>, *Alegerea și denumirea episcopului unit Patachi. Îndreptări și întregiri la articolul domnului Silviu Dragomir*<sup>52</sup>, *Vechile mănăstiri românești din Ardeal*<sup>53</sup>, *Cronologia episcopilor Bălgradului înainte de Unire*<sup>54</sup>, *Luptele politice ale Românilor ardeleni în anii 1790-1792*<sup>55</sup>, *Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniți (1700-1773)*<sup>56</sup>, *Câteva date despre preoții*

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> În „Cultura Creștină”, III/1913, nr.8, p.229-234; nr.9, p.261-265; nr.10, p.295-300 și nr.11, p.328-337

<sup>47</sup> Cluj, 1910

<sup>48</sup> În „Cultura Creștină”, XVI/1936, nr.7-8, p.400-401

<sup>49</sup> Idem, VI/1917-1918, nr.5, p.135-140

<sup>50</sup> Idem, VII/1918, nr.2-3, p.131-137

<sup>51</sup> Idem, XVI/1936, nr.11, p.522-523

<sup>52</sup> Idem, VI/1916-1917, nr.1, p.37-43

<sup>53</sup> Blaj, 1914

<sup>54</sup> Blaj, 1922

<sup>55</sup> București, 1923

<sup>56</sup> În „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria III, tom.I, mem.3, București, 1923

româno-calvini<sup>57</sup>, *O carte de istorie ce ne privește*<sup>58</sup>, *Documente privitoare la istoria școalelor din Blaj*<sup>59</sup>, *Corespondența din exil a episcopului Inocențiu Micu Klein*<sup>60</sup>, *Răspândirea Unirii în Sălaj*<sup>61</sup>, *Despre legăturile românilor ardeleni cu cele două principate românești Muntenia și Moldova*<sup>62</sup>, *Vechi vizitațiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII-lea*<sup>63</sup>, *Un vechi proces literar: Relațiile lui Ioan Bob cu Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior*<sup>64</sup>, *În jurul diplomei a doua leopoldine*<sup>65</sup> etc. și, mai ales în importanta carte *Istoria Bisericii Române Unite*<sup>66</sup>, el a considerat că prioritară trebuie să rămână aprofundarea componentei naționale a istoriei, adică analiza elementelor care au coagulat societatea românească pe parcursul evoluției ei. O astfel de perspectivă presupunea însă, printre multe alte clauze autoimpuse, și pe cea, enunțată deja în articolul metodologic amintit mai sus, a renunțării la tratarea apologetică a Unirii religioase.

Încă din anii tinereții, când și-a desfășurat activitatea ca bibliotecar al Bibliotecii Centrale din Blaj, Pâclișanu a conștientizat din plin care sunt semnificațiile respectului față de adevărul istoric și față de documentul de arhivă, așa încât a făcut „sacrificiul” de a schimba radical orientarea tradițională a istoriografiei greco-catolice. Spre exemplu, în studiul despre teologul iezuit, el s-a arătat dispus să recunoască faptul că Atanasie Anghel nu avea calitățile de lider pe care le-ar fi cerut un moment istoric atât de dificil precum acela al schimbării regimului politic din Transilvania. Episcopul nefiind un garant al seriozității Unirii religioase, supravegherea transferului confesional de către un romano-catolic se impunea cu stringență. Tocmai personalitatea labilă pe care o avea, susține autorul, a

fost factorul care l-a transformat pe vlădică într-o „simplă păpușă împodobită cu strălucitul titlu de consilier al Majestății Sale cezaro-crăiești din Viena în mâinile istețe ale iezuiților”<sup>67</sup>. Iată deci o optică asupra evenimentelor foarte depărtată de cea vehiculată până atunci de scrisul istoric greco-catolic. Astfel, aderarea românilor la catolicism a fost coborâtă prin Pâclișanu din sfera epopeelor eroice în istoria reală, cu bunele și relele ei.

Perspectiva aceasta neutră s-a menținut și în lucrarea care l-a definit cel mai bine ca specialist de mare valoare, adică *Istoria Bisericii Române Unite*. A fost o nouă ironie a sorții faptul că o asemenea carte, poate cea mai bună sinteză despre trecutul Bisericii Greco-Catolice, nu a apărut în România. Împrejurările politice vitrege, de-acum binecunoscute, au împiedicat decenii de-a rândul accesul istoricilor la un reper bibliografic major, care, în condiții normale de evoluție politică și socială în România, ar fi putut însemna sfârșitul dăunătoarei polemici religioase, prelungite în mod artificial de regimul comunist. Din păcate, *Istoria Bisericii Române Unite* s-a tipărit destul de târziu, prin strădania lui Flaviu Popan, iar pentru prima ediție nu s-a putut găsi decât formula unei apariții fragmentate, părțile cercetării incluzându-se între coperțile revistei *Bună Vestire* de la Roma. A doua ediție, publicată de Octavian Bârlea în revista *Perspective* după textul primei editări, este mai compactă și oarecum mai îngrijită. Cartea ar fi putut constitui, în condițiile în care ar fi fost cunoscută, un exemplu de abordare lucidă a problematicii pentru mulți autori ce au prelungit inutil polemica, mai mult sau mai puțin din oportunism față de autoritățile comuniste, și în perioada de după interzicerea activității Bisericii Unite, când oricum nu li se mai putea da nici o replică în interiorul granițelor.

Pâclișanu a integrat Unirea religioasă într-un context istoric european, a sondat rădăcinile ei mult mai adânc decât predecesorii, întorcându-se în plină epocă a Reformei<sup>68</sup>, și a pus în valoare importanța unirii anterioare a rutenilor, ca experiment util pentru ceea ce urma să se întâmple în Ardeal. El a sesizat apoi cât de mult au profitat iezuiții de faptul că dogmele calvine erau mult mai îndepărtate de ortodocși decât cele catolice, drept pentru care ordinul a reușit să anuleze ușor efectele instrucțiunilor impuse la București lui Atanasie Anghel, instrucțiuni gândite și emise mai degrabă

<sup>67</sup> Zenovie Pâclișanu, *Din istoria bisericească a Românilor ardeleni...*, p.1-3

<sup>68</sup> Idem, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I – 1697-1751, Ediția a II-a, p.1-96

<sup>57</sup> În „Cultura Creștină”, X/1921, nr.2, p.57-63

<sup>58</sup> Idem, IX/1920, nr.3, p.55-58

<sup>59</sup> În „Revista Arhivelor”, București, II/1927-1929, nr.4-5, p.403-434

<sup>60</sup> București, 1924

<sup>61</sup> În „Cultura Creștină”, XVI/1936, nr.7-8, p.401-401

<sup>62</sup> Idem, IX/1920, nr.5, p.123-127

<sup>63</sup> Idem, XVI/1936, nr.2, p.92-93 și nr.3, p.153-155

<sup>64</sup> București, 1935

<sup>65</sup> În „Cultura Creștină”, XVIII/1938, nr.10, p.464-472

<sup>66</sup> Partea I – 1697-1751, Ediția I, [editor Flaviu Popan], în „Bună Vestire”, Roma, 1975-1978; Ediția a II-a, [editor Octavian Bârlea], în „Perspective”, XVII/1994, nr.65-68

împotriva calvinismului decât împotriva catolicismului. Pare ciudat, dar citind cu atenție, se observă că dispozițiile primite de vlădica Ardealului la București nu anihilau posibilitatea aderării românilor la catolicism<sup>69</sup>.

În linii mari, Pâclișanu își structurează prezentarea insistând asupra următoarelor evenimente: conferințele de la Viena legate de conturarea statutului juridic și social al uniților; sinodul din octombrie 1698, cu accent pe participarea iezuiților și pe corespondența purtată de autorități după încheierea adunării; Dieta ardeleană și opoziția ei disperată față de deciziile Curții în chestiunea românească; prima diplomă leopoldină a Unirii și modul în care a fost primită; vizitațiile canonice eșuate ale lui Atanasie Anghel în sudul Transilvaniei; disputa dintre Dietă și sinodul românesc pe tema organizării anchetelor ce urmau să clarifice situația opțiunilor religioase ale țăranilor; decizia imperială privind dreptul „toleraților” de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne în propria religie<sup>70</sup>; sinodul din septembrie 1700 cu caracterul său de adunare a stărilor românești (numărul mare de participanți a făcut ca atât autoritățile imperiale cât și episcopii uniți să considere eronat în următoarele decenii că toți ortodocșii ardeleni au primit Unirea cu Biserica Romei)<sup>71</sup>; călătoria lui Atanasie Anghel la Viena (componenta delegației însoțitoare, întâlnirile avute acolo, cererile înaintate, privilegiile primite, stabilirea sistemului hibrid de alegere-numire a vlădicilor uniți în viitor, fixarea locului noii episcopii în ierarhia instituțiilor catolice din zonă, interogatoriul de dinaintea instalării în scaun, sfințirea inutilă făcută de episcopii de Győr și Nyitra etc.)<sup>72</sup>; discuțiile pe marginea proiectului lui Kollonich de impunere a teologului iezuit; a doua diplomă leopoldină a Unirii (cu un spațiu mai larg dedicat conținutului ei, deoarece actul i-a inclus pe toți credincioșii uniți în Statusul catolic, devenind astfel o adevărată Magna Carta pentru românii ardeleni); semnarea jurământului și a reversului de către Atanasie Anghel (autorul a recunoscut marele grad de umilință al gestului vlădiciei, mai ales datorită faptului că, menționează el, reversul semăna cu o listă de sancțiuni impuse pentru un delicvent); instaurarea festivă a

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.97-112

<sup>70</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Atitudinea Dietei ardeleni față de Unire. Aprobarea ei de către împăratul Leopold I*, p.113-120

<sup>71</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Sinodul din 1700*, p.121-122

<sup>72</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Călătoria lui Atanasie la Viena*, p.123-126

episcopului unit în scaunul de la Alba Iulia<sup>73</sup>; opoziția ortodoxă din interiorul principatului față de transferul confesional (mișcarea lui Ion Țirca, protestul lui Pater János și cel al lui Gavril Nagyszegi – toate prezentate în detaliu, fapt care relevă, de asemenea, marea obiectivitate a lui Pâclișanu)<sup>74</sup>; acțiunile organizate dinspre Țara Românească pentru obstacularea aderării satelor românești din Ardeal la catolicism (implicarea patriarhiilor răsăritene, încercările de internaționalizare a conflictului religios, afurisirea lui Atanasie Anghel, intrarea disperată a lui Dosoftei al Ierusalimului în sudul Transilvaniei)<sup>75</sup> etc.

După cum se poate sesiza din această scurtă trecere în revistă a principalelor etape istorice pe care se construiește discursul lui Pâclișanu despre Unirea religioasă, autorul, deși greco-catolic, a surprins cu acuratețe și o fațetă a evenimentelor religioase mascată oarecum până atunci de istoriografia unită, și anume cea a panicii și deznădejdei omului simplu în fața presiunilor externe exercitate asupra credinței sale. Aceste sentimente cauzate de izolarea comunităților, de lipsa de informație și chiar de anumite tentative de manipulare a lumii rurale au fost efectiv trăite în multe sate ale principatului la debutul veacului al XVIII-lea.

Neezitănd să se refere la nici una dintre părțile umbrite sau mai puțin glorioase ale transferului confesional, *Istoria Bisericii Române Unite* nu ocolește nici problema organizării precare a noii episcopii române din Transilvania, nici situația teritoriilor din afara jurisdicției acesteia (Maramureșul lui Iosif Stoica sau Bihorul și Sătmarul lui Iosif de Camillis), nici chestiunea influenței excesive a teologului iezuit asupra prelaților uniți (în acest context sunt prezentați primii teologi: Neurautter, Baranyi, Prentaler și Szúnyogh), nici tema revirimentului spectaculos al lui Țirca, nici realitatea dură a declarației ierarhilor greco-catolici din 1711 privind revenirea la ortodoxie, nici faptul că la înmormântarea lui Atanasie Anghel au cuvântat doi iezuiți (în limbile latină și maghiară) și nici subiectul delicat al declinului constant al Unirii religioase în Bihor și Maramureș, chiar la multă vreme după moartea primului episcop greco-catolic al

<sup>73</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Reversul lui Atanasie și diploma a doua leopoldină. Întoarcerea acasă și instalarea lui Atanasie*, p.127-134

<sup>74</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Reacțiunea împotriva Unirii. Ion Țirca și Gabriel Nagyszegi*, p.135-142

<sup>75</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Reacțiunea bisericii din Țara Românească și a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului*, p.143-151

Transilvaniei<sup>76</sup>. Toate aceste sincope ale fenomenului religios în discuție – care nu a avut nici pe departe limpezimea de cristal dorită și cultivată în scrisul lor de istoricii uniți mai vechi – au ieșit la lumină prin cercetările lui Păclișanu și au fost desigur alăturate, în expunerea sa, multiplelor aspecte pozitive atrase după sine de aderarea la catolicism: perfecționarea lentă dar reală a administrației ecleziastice; conturarea treptată a unor privilegii sociale pentru câteva categorii sociale românești (nu doar clericale); accesul tinerilor uniți la educație etc.

În concluzia celor afirmate mai sus, s-ar cuveni de subliniat încă o dată marele merit al **Istoriei Bisericii Române Unite** de a fi surprins Unirea religioasă într-o perspectivă complexă și echidistantă, a cărei apropiere de adevărul istoric este pusă în lumină și prin stilul îngrijit, lucid și controlat al redactării textului. Toate acestea fac ca, deocamdată, calitatea de lider a lui Zenovie Păclișanu într-o eventuală ierarhie a valorilor istoriografiei greco-catolice să nu poată fi contestată.

### III.5. Nicolae Brînzeu

Admirabila sinteză a lui Păclișanu, prezentată în rândurile de mai sus, rod al multor ani de acumulări bibliografice și arhivistice<sup>77</sup> și al unei îndelungate experiențe în mărirea instrumentarului cercetării istorice, nu a putut fi scoasă la lumină în România datorită, după cum bine se știe, căderii regimului democratic. Astfel, ea nu a devenit, așa cum ar fi fost firesc, un model de abordare lucidă și pertinentă a tematicii Unirii religioase, pe care l-ar fi urmat, fără îndoială, mulți alți autori. Lucrarea fundamentală a lui Păclișanu rămânând deci multă vreme necunoscută,

<sup>76</sup> *Ibidem*, subcapitolele *Organizarea bisericii românești*, p.152-164; *Biserica Românească Unită și revoluția lui Francisc Rákóczi al II-lea. Defecțiunea din 1711. Moartea lui Atanasie*, p.165-173, și *Biserica românească din Maramureș și Bihor*, p.174-178

<sup>77</sup> În legătură cu amploarea investigațiilor documentare ale reputatului autor, vezi Iacob Mârza, *Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite”, de Zenovie Păclișanu*, în vol.\*\*\*300 de ani de la Unirea bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000, p.297-306

specialiștii greco-catolici au continuat să cultive, după o perioadă de acalmie și de regroupare în fața acuzelor autorilor ortodocși, același gen tradițional de literatură istorică polemică, pătimasă sau defensiv-justificativă, până în momentul încetării activității lor legale și, în unele cazuri, chiar și după aceea. Pare relevant din această perspectivă cazul lui Iuliu Maior, de pildă, care în materialul intitulat **Legea strămoșească**<sup>78</sup> a oferit o palidă replică argumentelor istoriografiei ortodoxe, dar un exemplu în acest sens a fost și cel al lui Nicolae Brînzeu.

Cunoscutul canonic din Lugoj era una dintre personalitățile militante, implicate profund în problemele sociale, politice, culturale și religioase ale epocii în care trăia. El a avut ocazia de a-și exersa din plin condeiul în perioada destul de lungă în care a activat în calitate de redactor al revistei **Sionul Românesc**. După ce a publicat unele lucrări pe diverse teme, precum **Pocăiții**, **Chestii contemporane**, **Acțiunea catolică** etc., inegale ca valoare, Brînzeu s-a considerat destul de pregătit pentru a se avânta în disputele legate de chestiunea Unirii religioase. Studiul său, intitulat **Unirea cu Roma și emanciparea Românilor din Ardeal și Banat de sub ierarhia sârbească**, nu a adus însă nimic nou în câmpul istoriografiei confesionale. Au reapărut astfel locurile comune și vechile clișee, dintre care cele mai cunoscute ar fi: afirmația că sinodul de la 1700, prin modul său de reprezentare și de consultare democratică a clerului și credincioșilor, a realizat trecerea tuturor românilor la catolicism; ideea că transferul confesional înspre Roma a fost tocmai o rezultată a presiunilor calvine exercitate asupra celor tolerați (se citează foarte mult, în acest sens, din binecunoscuta istorie a lui Cserei); judecata potrivit căreia poporul era la curent cu schimbarea religiei și cu acceptarea celor patru puncte dogmatice, dar nu s-a opus, în acele momente, pentru că ritul a rămas neschimbat (autorul a susținut că protestele mai târzii s-au datorat nu Unirii, ci neonorării de către imperiu a privilegiilor promise, din cauza Stărilor); aserțiunea după care principalii dușmani ai aderării la catolicism au fost Brâncoveanu și agenții săi, câțiva protopopi calvini din Hunedoara, Nagyszegi, Țirca, unii preoți din Țara Bârsei, grecii din Brașov și Dosoftei al Ierusalimului, cu toții sprijiniți din umbră de puternica grupare a nobilimii maghiare calvine; concluzia că opțiunea pentru catolicism a avut și o puternică valență antisârbească, deoarece sârbii au forțat o totală slavizare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania, pe când pe uniți

<sup>78</sup> Publicat la Blaj, în 1928.

comuniunea de credință cu ungurii nu i-a condus înspre maghiarizarea vieții și a cultului (la reluarea acestui clișeu, canonicul a adăugat și o scurtă incursiune în istoria sărbilor din imperiul habsburgic, de la migrația lor masivă și în valuri din sudul Dunării, până la maturizarea privilegiilor și la perfecționarea administrației lor bisericești din teritoriile în care s-au așezat) etc<sup>79</sup>. Trecând deci în revistă componentele de bază ale expunerii lui Brînzeu din studiul *Unirea cu Roma...*, dar și argumentația altor scrieri ale sale, se poate susține cu certitudine că acest autor nu a adus aproape nimic nou în metodologia de investigare și valorificare a trecutului Bisericii Unite, în raport cu opera unor cercetători care au activat cu decenii înainte. Lucrările elaborate de el rămân totuși importante, mai ales pentru popularizarea problematicei și pentru judicioasa ei punere în pagină.

### III.6. Ștefan Manciulea

Exclusiv prin prisma popularizării tematicii pot fi prețuite și cele câteva referiri ale preotului, profesorului și cercetătorului Ștefan Manciulea la momentul Unirii religioase, cuprinse în unele dintre numeroasele sale articole valorificate, în bună parte, prin intermediul tipografiei seminariale de la Blaj. Cu toate că acest autor nu și-a propus, pe parcursul bogatei sale activități publicistice, să elaboreze vreo lucrare, mai mult sau mai puțin amplă, focalizată numai pe evenimentele confesionale decisive ale anilor 1697-1701, el a atins subiectul în discuție, într-o serie de materiale care abordau variate chestiuni din trecutul Bisericii Unite și din trecutul românilor ardeleni, în general.

Era de așteptat ca un specialist cu pregătirea sa (și-a desăvârșit studiile la Blaj și la București) și cu impresionanta experiență didactică și de cercetare pe care o câștigase (a activat, succesiv, ca profesor secundar la Arad și Blaj, ca director al Bibliotecii Centrale din Blaj, ca inspector școlar și apoi ca și conferențiar la Facultatea de Științe a Universității din Cluj, s-a impus pe tărâm cultural-științific în calitate de ctitor de muzeu în Blaj, de membru al Societății de Geografie din România și de colaborator al

<sup>79</sup> Nicolae Brînzeu, *Unirea cu Roma și emanciparea Românilor din Ardeal și Banat de sub ierarhia sîrbească*, în „Cultura Creștină”, XVI/1936, nr.5, p.264 și urm.

Institutului de Istorie Națională din Cluj, a susținut un strălucit doctorat în istorie, a fost recompensat cu premiul „Udriște Năsturel” al Academiei Române etc.) să fie mult mai profund în investigarea etapelor abordate, importante de altfel, din evoluția societății românești din Ardeal. Deschizându-și însă un front de lucru mult prea larg, care nu se limita doar la sfera epocii moderne a istoriei naționale (revoluția pașoptistă transilvăneană, regimente de graniță, cărturari blăjeni ș.a.), ci se extindea și înspre obiective demografice și geografice, Manciulea nu a putut evita o anume superficialitate prezentă în prospecțiunile sale. Ea se simte în majoritatea expunerilor autorului, fie că este vorba de rândurile dedicate unor considerații istorice (despre mersul revoluției pașoptiste din Ardeal, despre regimentele de graniță, despre biblioteca din Blaj, despre ctitorii școlilor blăjene, despre unele personalități, precum Avram Iancu, Alexandru Papiu Ilarian, Timotei Cipariu, Ioan Micu-Moldovan ș.a.), fie de cele ce conțin aprecieri geografico-demografice (despre orașele ardeleni, despre așezările românești din Transilvania și Ungaria în secolele XIV-XV, despre maghiarizarea greco-catolicilor din Ungaria, despre maghiarizarea românilor de la granița de vest a țării noastre etc.).

În această notă a analizelor de suprafață se înscriu și scurtele sale trimiteri la anii de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, în care clerul superior român din Ardeal a optat pentru catolicism. Se observă, din pripeala cu care au fost schițate aceste extrem de puține referiri, că autorul a preferat să evidențieze, mai degrabă, consecințele favorabile și de durată lungă ale deciziilor lui Teofil și Atanasie Anghel, decât să insiste asupra momentului complex al adoptării lor. Spre exemplu, în studiul *Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice*, el a renunțat la etalarea unor opinii personale și și-a însușit, în totalitate, ideile legate de începuturile transferului confesional românesc, pe care cunoscutul dascăl și teolog blăjean le formulase într-o serie de scrieri cu caracter didactic. Astfel, Manciulea s-a declarat de acord cu faptul că desprinderea Transilvaniei din peisajul socio-politic sumbru al secolului al XVII-lea, marcat de mizerie, de lupte pentru domnie și de jafuri turcești sau tătărești, nu s-a putut realiza decât prin orientarea principatului înspre Habsburgi. În acel context, evenimentele politice au favorizat convertirea „toleraților”, iar marele act al catolicizării celor mulți și deznădăjduiți a lăsat să se întrevadă o rază de speranță în ceea ce privește înlăturarea robiei materiale și sufletești. În continuarea expunerii sale, Manciulea s-a aliniat pe deplin definiției date

de Micu-Moldovan Unirii religioase, ca act fundamental de redeșteptare a românilor la viață națională, prin intermediul școlilor și educației, componente formative care, la rândul lor, au stimulat interesul pentru trecutul neamului și atașamentul pentru limba proprie și pentru curățirea ei de toate elementele străine, asimilate artificial datorită vicisitudinilor istoriei<sup>80</sup>.

În încheierea studiului său destul de lipsit de adâncime, autorul a mai preluat încă o idee didactică a lui Micu-Moldovan, pe care a prezentat-o cititorului în calitate de concluzie. Conform ei, toți cei ce au criticat opțiunea catolică românească nu și-au propus altceva, ascultând sfaturi externe rău intenționate, decât să-și împartă propriul popor în tabere, să semene zădărnici și să-i asmută pe unii împotriva altora. Căci dacă alte națiuni au rămas frățeste unite (deși erau despărțite, în planul credinței, în trei sau patru religii), românii s-au lăsat separați de intrigile străinilor, care urmăreau să-i țină pe mai departe încătușați<sup>81</sup>. Afirmatia constituia o încercare relativ elegantă de a para și de a returna către emitenți acuzațiile de trădare națională, pe care istoricii și teologii ortodocși aveau grijă să le reîmprospăteze sistematic și să le arunce cu o îngrijorătoare meticulozitate asupra Unirii religioase. Preluând fără rezerve teoriile lui Micu-Moldovan, Manciulea s-a avântat, vrând-nevrând, pe terenul alunecos al polemicii confesionale, dar, spre cinstea sa, poate simțindu-se și insuficient înzestrat pentru o dispută istoriografică de asemenea anvergură, în alte studii a evitat să mai lanseze acide comentarii la adresa celor ce criticau deciziile confesionale ale anilor 1697-1701.

El nu a fost niciodată atât de interesat de primii ani ai convertirii „toleraților” la catolicism încât să depășească, referindu-se la acest subiect, stadiul preluărilor unor șabloane din scrisul istoric greco-catolic tradițional. Doar în contextul unor cercetări ale sale aprofundate, de natură geografică și demografică, a făcut câteva aprecieri interesante, originale și lipsite de un strident ton apologetic la adresa Unirii religioase. Astfel, în studiul intitulat *Granița de Apus a românilor din vechea Ungarie*, autorul considera că, prin publicarea în Bihor a decretului leopoldin din 1692 – privind egalitatea de statut între clerul unit din Ungaria Superioară și clerul

<sup>80</sup> Ștefan Manciulea, *Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice*, Blaj, 1939, p.1-22

<sup>81</sup> *Ibidem*

romano-catolic – (fapt petrecut în 1695, la presiunea lui de Camillis, în urma hotărârii adunării comitatului Bihor), s-a dat semnalul pierderii pentru totdeauna a românilor din comitatele Sătmár și Szabolcs în masa ruteană sau ungurească. În acest sens, în optica sa, deznaționalizarea începuse încă de atunci de când elementul românesc din ținuturile Hajdú, Szabolcs, Ugocsa, Sătmár și Bihor a fost cedat episcopatului rutean de Mukačevo, separându-se, în plan bisericesc, politic și național, de restul românilor din Ardeal<sup>82</sup>. Desigur, argumentele demografice și statistice pe care se sprijinea teza lui Manciulea apar ca discutabile din perspectiva cercetărilor contemporane, dar el a avut, totuși, tăria, ca autor unit, de a asocia mitului catolicizării, e drept, doar în câteva zone, fenomenul dureros al pierderii identității etnice<sup>83</sup>.

A reluat, de altfel, tema maghiarizării comunităților românești din nord-vestul Ungariei istorice pe filieră catolică și în studiul său intitulat *Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdúdorog*, unde, referindu-se la momentul Unirii religioase, a invocat diploma leopoldină din martie 1701 ca probă certă a inexistenței ungurilor greco-catolici. Această din urmă grupare etno-confesională relativ ciudată a început să se contureze, susținea el, doar pe parcursul veacului al XVIII-lea, când preoții ruteni au introdus treptat și abuziv limba maghiară în bisericile unite românești din Ungaria, cărțile rituale orientale se traduceau în ungurește din ce în ce mai des și, după anul 1848, s-a ajuns ca până și Sfânta Liturghie să fie ceremonială tot în limba maghiară<sup>84</sup>.

După cum s-a specificat anterior, Manciulea s-a apropiat rar de problematica anilor de început ai Unirii religioase și a făcut-o utilizând doar instrumentarul facil al literaturii de popularizare. Și-a pus întrebări în legătură cu avantajele istorice ale catolicizării românilor numai atunci când a încercat să deslușească motivele confesionale ale maghiarizării unei părți a românilor din spațiul Ungariei istorice, în rest apelând din plin la tradiționalele argumente ale istoriografiei unite pentru a susține justetea convertirii. Dar măcar pentru suferințele sale enorme din anii regimului comunist și pentru acest licăr de detașare față de subiect, strădaniile sale,

<sup>82</sup> Idem, *Granița de Apus a românilor din vechea Ungarie*, Vălenii de Munte, 1939, p.3-39

<sup>83</sup> *Ibidem*

<sup>84</sup> Idem, *Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdúdorog și românii*, Blaj, 1942, p.3-27

mai mult sau mai puțin eficiente, meritau a fi consemnate în prezentul material.

### III.7. Sfârșitul unei epoci

Se cuvine a se recunoaște faptul că disputa de idei cu teologii și istoricii ortodocși a avut și părțile ei avantajoase pentru istoriografia unită. Obligați în permanență să riposteze, autorii greco-catolici au acordat o atenție sporită materialelor de arhivă, pentru ca, pe baza lor, să elaboreze studii cât mai puțin vulnerabile. Astfel, dezbaterile au evidențiat latura pozitivă a istoriei confesionale, una neapărat necesară, indiferent de metodologiile de cercetare aplicate.

Nu toate investigațiile arhivistice de anvergură din perioada interbelică, referitoare la istoria confesională, au fost însă generate de intenția de a se oferi grabnic argumente suplimentare în confruntarea dintre cele două credințe egal îndreptățite în a se considera „românești”. Pe lângă Pâclișanu, au mai existat și alți specialiști care s-au aplecat asupra documentului fără părtinire. Un exemplu în acest sens a fost oferit de travaliul lui Ioan Bălan, canonic și, în mai multe rânduri, rector al Academiei teologice din Blaj, ulterior, până în momentul interzicerii activității Bisericii Române Unite, episcop al Lugojului. Strălucit specialist în drept canonic, calitate recunoscută prin cooptarea sa ca membru în Comisia pentru redactarea Codului Canonic Oriental de la Roma, el a întocmit, printre altele, lucrarea *Fontes juris canonici ecclesiae rumenae*<sup>85</sup>, importantă indirect pentru Unirea religioasă, mai cu seamă datorită instrumentarului de cercetare pe care l-a utilizat, încă insuficient pus în valoare în analizele istoriografice.

Cu episcopul Ioan Bălan – arestat în octombrie 1948, la scurtă vreme după emiterea abuzivului „decret de autodizolvare” a Bisericii Române Unite – se încheia o epocă istoriografică bogată, marcată și de reale reușite, dar și de inerente scăderi. Sub teroarea măsurilor drastice luate de statul totalitar împotriva ierarhilor uniți care refuzau cu demnitate, în pofida celor mai meșteșugite mijloace de intimidare, să treacă la ortodoxie (Ioan Bălan fusese supus pedepsei domiciliului forțat, după ce îndurase grele patimi,

asemeni altor episcopi greco-catolici), mulți teologi și istorici au ales calea exilului, nerenunțând la a situa credința lor mai presus de efemerele vicisitudini generate de împrejurările politice.

<sup>85</sup> Publicată la Roma, în 1932.

## CAPITOLUL IV

## CONTRIBUȚIILE DIN STRĂINĂTATE

## IV.1. Aloisie Tăutu

Extrem de eficientă întru consolidarea spiritualității greco-catolice din România a fost opera altei personalități de marcă din sânul Bisericii Unite, a cărei afirmare a început tot în perioada interbelică, Aloisie Tăutu. Ca unul dintre cei mai activi canonici, el a reușit să se facă deosebit de apreciat nu numai în mediile ecleziastice, fiind solicitat la vremea respectivă spre a îndeplini diverse funcții de răspundere în cadrul Ministerului Cultelor. Ajuns ulterior în onoranta postură de consilier ecleziastic al Legației Române de pe lângă Vatican, misiune de care s-a achitat cu mare competență, Tăutu s-a confruntat, asemeni altor valori ale societății românești, cu forța distructivă a regimului opresiv de după război. Între soluția rușinoasă a compromisului și refuzul asumat cu mari riscuri de a se „înrola” în sistemul totalitarist, el a ales calea demnității, respingând solicitarea autorităților privind depunerea obligatorie a jurământului de fidelitate față de republica populară. Destituit de același minister care apelase insistent la serviciile lui cu câțiva ani înainte, având salariul de canonic suspendat și confruntându-se cu durerea exilului, a marcat, totuși, o mare reușită, și anume aceea că a realizat o operă pe măsura atitudinii ferme și principiale adoptate, de la care nu s-a abătut niciodată, cu toate dificultățile întâmpinate.

Încă din materialele pe care le-a elaborat în prima parte a carierei sale, se remarcă o bună cunoaștere a cadrului istoric larg în care s-au derulat secvențele fundamentale ale Unirii religioase. În articolul intitulat *Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699)*, Tăutu a abordat cu mult curaj o tematică de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, precară din punctul de vedere al surselor documentare. Cu toate acestea, el a lansat câteva ipoteze plauzibile în legătură cu prezența în

zonă, tocmai în momentele în care se derulau proiectele religioase habsburgice, a unui personaj slab conturat în istoriografia confesională. Fără a avea un caracter polemic, această lucrare a fost redactată în scopul anihilării speculațiilor unor autori ortodocși care au susținut ideea existenței la Oradea, în jurul anului 1699, a unui episcop român, ca reprezentant tradițional al comunităților de această etnie din părțile vestice. Teza lui Tăutu, bine structurată, conduce cititorul înspre o altă versiune posibilă, și anume aceea că misteriosul personaj – semnat al unor scrisori către Sfântul Scaun și pomenit în diploma leopoldină din martie 1695 – nu a fost nici român, nici ortodox și nici nu a avut reședința la Oradea, ci ca episcop al sârbilor din Ungaria, și-a stabilit scaunul lângă Pesta și a acceptat în această calitate aderarea la catolicism. Banyanin (Beniamin) nu a putut activa la Oradea, arăta autorul, cu atât mai mult cu cât aici funcționa deja un episcop de rit grec unit cu Roma (Isaia din Carei sau Debrețin)<sup>1</sup>. Desigur, în lumina cercetărilor de astăzi, se poate afirma faptul că nici una dintre variantele vehiculate în legătură cu acest vlădică nu s-a confirmat. Demonstrația amintită mai sus a rămas însă importantă în plan istoriografic prin elementele de logică istorică încorporate în conținut și, mai ales, pentru că anunța maturizarea unui specialist care mai avea multe de spus în domeniul istoriei confesionale.

Pe bună dreptate, Aloisie Tăutu poate fi caracterizat ca un cercetător profund angajat în susținerea cauzei Unirii religioase. Această afirmație își are temeiul nu numai în strălucita sa carieră ecleziastică, mai puțin relevantă din perspectiva unei analize istoriografice, ci, în primul rând, în numeroasele momente semnificative din complexa evoluție a greco-catolicismului, pe care le-a restaurat cu migală și le-a redat cu entuziasm contemporaneității. Rodnicul autor s-a deplasat extrem de mobil și de eficient în câmpul sensibil al ipotezelor istorice, conturând atractive și veridice teorii pentru etape-cheie, mai puțin acoperite documentar, din trecutul Bisericii Unite. Beneficiind de capacitatea de a esențializa imaginea focalizată asupra evenimentelor confesionale de durată lungă și de a sintetiza componentele de bază ale fenomenelor religioase ample, el a refăcut, în scheme simple, imagini dizolvate în negura vremurilor, în aparență greu de rețușat.

<sup>1</sup> Aloisie L. Tăutu, *Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699)*, în „Cultura Creștină”, XVI/1936, nr.10, p.601



Din categoria aceasta a reconstrucțiilor teoretice viabile prin argumentația lor face parte și studiul său intitulat *Uniri cu Roma în cursul istoriei românești*. Lucrarea descrie nu mai puțin de 12 uniri sau încercări de unire românești cu Biserica Romei, derulate pe parcursul mai multor secole cuprinse între încreștinare (proces definit ca Unire fundamentală) și epoca domniei lui Cuza. Chiar dacă spațiul limitat al actualei analize istoriografice nu permite expunerea lor detaliată, trebuie specificat faptul că aderările la catolicism, evidențiate de autor în succesiunea lor cronologică, au fost modelate în forma unui amestec atractiv de evenimente reale și posibile, încorporate într-o structură logică, din care s-a eliminat, în măsura în care lipsa surselor arhivistice a permis-o, componenta imaginară. Deși nu știm și probabil nu vom ști niciodată dacă tema dezbătută a fost sau nu aleasă din motivul „ideologizat” de a căuta neapărat un temei istoric mai adânc pentru Unirea religioasă, se poate observa că textul nu este unul sentențios, răspicat, acid sau agresiv. Din seria celor 12 opțiuni pentru credința romană, câteva au fost prezentate însă prin includerea unor note polemice moderate. Astfel, referindu-se la Unirea fundamentală (încreștinarea), Tăutu afirma că ea s-a împlinit prin realități aflate „în contra teoriei că creștinismul latin a fost primit de la misionari și apostoli veniți din Orient și demonstrând că creștinismul nostru nu a avut o origine greco-bizantină”<sup>2</sup>. Cu un difuz accent polemic a abordat și aderarea a 11-a la catolicism (cea din anii 1697-1700 sau, după cum a definit-o, „Unirea care a durat”), subliniind că agitația ortodocșilor în a o contesta, a o considera o creație iezuită sau a o descrie ca pe o simplă alianță cu Roma a fost total inutilă, în condițiile în care ea s-a impus prin avantajele-i covârșitoare pentru români, în pofida tuturor mișcărilor și strategiilor de anihilare<sup>3</sup>. În opinia sa, nu adepții catolicismului au spart unitatea spirituală a poporului, ci grecii și slavii, iar transferul confesional nu a însemnat decăderea din statut a mitropoliei românești din Transilvania, pentru că această instituție oricum nu exista la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Folosind același registru cu tonalități de reproș la adresa ortodocșilor, autorul a expus și proiectul Unirii celei de-a 12-a (din timpul

lui Cuza), apreciind că planul s-a conturat din dorința de anihilare a presiunii panslave a Rusiei și de înlăturare a tiraniei patriarhiei de la Constantinopol<sup>4</sup>.

Este evident că nu în micile accente polemice se pot detecta meritele studiului lui Tăutu, cu atât mai mult cu cât, în disputa pe care și-a asumat-o cu ortodocșii, el nu a făcut altceva decât a reluat câteva dintre binecunoscutele argumente ale lui Bunea. De evidențiat rămân, în primul rând, logica greu de contracarat a narațiunii (chiar și în părțile mai puțin sprijinite documentar) și formularea pe alocuri a unor idei surprinzător de actuale (cum ar fi, spre exemplu, cea potrivit căreia religia nu e esențială în componenta etnică a unui popor). Aceste virtuți contrabalansează din plin demonstrațiile rarefiate legate cel puțin de uniunile a 3-a, a 4-a, a 5-a, a 7-a și a 8-a, despre care ori nu putem avea certitudinea că s-au petrecut ori, dacă s-au împlinit, că au atras după ele vreo implicare românească. Deși s-a desprins greu de discursul tradițional, (autorul a utilizat încă „diversiunea” citatelor elogioase la adresa Unirii religioase, rupte din context, din opera unor personalități ortodoxe de talia lui Maiorescu, Iorga sau Lapedatu), studiul *Uniri cu Roma în cursul istoriei românești* continuă să constituie – prin temă, prin atractivitatea ipotezelor conținute și prin înlănțuirea fermă a componentelor teoretice conturate cu abilitate speculativă – o fertilă sursă de referință sau de inspirație pentru istoricii și teologii greco-catolici de astăzi.

Aloisie Tăutu s-a mai pronunțat asupra Unirii religioase în numeroase materiale, dar parcă în nici o altă lucrare, aprecierile sale nu au mai fost atât de riguroase și de pertinente ca și în cea prezentată mai sus. De pildă, în articolele din primii ani de exil, el nu s-a putut concentra în liniște asupra analizei momentului transferului confesional, deoarece conjunctura epocii îi impusese un alt obiectiv prioritar, și anume acela de a răspunde atacurilor intensificate ale „frontului istoric” din țară, instrumentat de regimul comunist, care se străduia în mod jalnic să motiveze decizia abuzivă de desființare a Bisericii Române Unite. Pentru a face față cu succes disputei, el a avut în vedere faptul că greco-catolicii acumulasera deja o mare experiență în a se apăra și, de aceea, a recurs la o argumentație de tip tradițional.

Extrăgând din depozitul istoriografiei unite teoriile lui Bunea, Tăutu le-a aruncat din nou în luptă prin intermediul articolului *Unirea*

<sup>2</sup> Idem, *Uniri cu Roma în cursul istoriei românești*, în „Bună Vestire” VII/1968, nr.4, p.5-37, studiu republicat în lucrarea Aloisie Tăutu, *Opere*, vol.I – *Istorie*, în „Bună Vestire”, XIV/1975, nr.1, p.345-377

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> *Ibidem*

**calumniată.** Aici, dezbaterăa a pornit de la un citat al lui Titu Maiorescu, în care adeziunea românilor la catolicism era definită ca „o fericire născută dintr-o dezbinare religioasă,, având ca rezultată ridicarea neamului înspre „o unitate de cultură națională,,. Citatul a fost bine folosit, deoarece el exprima cât se poate de sugestiv caracterul contradictoriu al acestei tematici istorice delicate. Din păcate, în cele ce urmează după inspirata introducere, Tăutu nu a mai avut resursele de a contracara binecunoscutele critici, reiterate frecvent de istoriografia comunistă, ale lui Hurmuzaki, Lupaș, Dragomir, Pușcariu, Popea, Densușianu, Popovici, Păcățianu ș.a. (de altfel bine rezumate și trecute în revistă) decât prin demonstrațiile preluate din lucrările lui Bunea. Astfel, **Unirea calumniată** a avut un dublu rol: de a omagia indirect personalitatea și opera reputatului autor unit (era nevoie de mituri în acele momente grele) și, totodată, de a lua poziție împotriva gravelor sentințe pronunțate de scrisul istoric ortodox asupra unei biserici românești care, în pofida tuturor vicisitudinilor, refuza să depună armele sale spirituale. Replica destul de conservatoare a lui Tăutu viza cu deosebire lucrările lui Lupaș și Dragomir, istorici despre care scria că „au refuzat evidențele și au alimentat vrăjmășia, oferind o imagine de intoleranță în fața străinătății”<sup>5</sup>.

Cu aceeași tonalitate, în continuarea articolului **Unirea calumniată** s-au demontat trei acuze generale formulate de autorii ortodocși la adresa Unirii religioase, la fiecare acuză replicându-se în parte și utilizându-se mai vechile argumente ale lui Bunea. Pentru că ele au fost deja explicitate în partea referitoare la acest autor, în analiza de față nu se va mai insista asupra lor. De menționat, totuși, că, în răspunsul la prima acuză ortodoxă, potrivit căreia transferul confesional nu a fost votat de popor, ci s-a impus prin forță și viclenie, Tăutu a inclus și câteva considerații proprii, oarecum naive. Spre exemplu, e greu de dovedit că, așa cum scria el, decretul imperial care acorda românilor libertatea de unire cu oricare dintre religiile recepte au fost emise de Curte cu sinceritate și nu din interese strategice, după cum e tot atât de greu de crezut că imperiul a trasat politica religioasă de încurajare a catolicismului în Transilvania animat de un sentiment de justiție și din dorința de a-i ridica pe românii nedreptățiți.

<sup>5</sup> Idem, *Unirea calumniată*, în „Suflet Românesc,, Roma, 1950, nr.3-4, p.138-153, studiu republicat în lucrarea Aloisie Tăutu, *Opere*, vol.II, tom.I, în „Buna Vestire,, XIV/1975, nr.2, p.38-53

Tot în răspunsul la prima acuză, imaginea asupra evenimentelor desfășurate imediat după actul Unirii a fost artificial retușată, subliniindu-se că s-au opus catolicismului doar ambițioșii interesați și că poporul nu s-a temut de noua opțiune religioasă. Pe lângă aceste afirmații, dificil de probat și dăunătoare obiectivității, în răspunsul la prima acuză se mai află și o consistentă parte menită a evidenția răul pe care l-au făcut sârbii greco-catolicismului pe tot parcursul secolului al XVIII-lea și în prima parte a veacului următor, de fapt un discurs care trebuia să susțină concluzia că românii ortodocși din Transilvania și din părțile vestice nu s-ar fi putut elibera de sub jugul episcopilor sârbi fără ajutorul uniților<sup>6</sup>.

În răspunsul la a doua acuză formulată în general de ortodocși în legătură cu opțiunea religioasă de la 1700 (cum că acest act ar fi decăzut mitropolia română la statutul de episcopie), Tăutu a revenit din nou la teoria lui Bunea, fără a îmbunătăți cu mai nimic vechea demonstrație ce evidenția că, din punctul de vedere al dreptului canonic, utilizarea titlurilor de mitropolit și arhiepiscop de către vlădicii ardeleni s-a făcut în mod abuziv. În această parte a articolului, agresivitatea autorului s-a diminuat, tonul moderat păstrându-se și în răspunsul la a treia acuză ortodoxă cu un caracter general, potrivit căreia Unirea religioasă a spart unitatea spirituală a românilor. Aici, contracararea tezei adverse s-a realizat de asemenea cu mijloacele construcțiilor teoretice tradiționale. Îndelung vehiculatele elemente ale replicii de la punctul trei ar fi: oricum, unitatea religioasă a „toleraților” fusese deja spartă pe parcursul secolului al XVII-lea de calvinism; ortodoxia mai mult a obstaculat decât a stimulat dezvoltarea culturii naționale, prin masiva ei componentă slavonă; o bună parte a clerului era deja eretică în dogmă (calvină); transferul confesional înspre catolicism a evitat maghiarizarea bisericii etc<sup>7</sup>. Chiar dacă faptul că Tăutu a inclus câteva fraze despre momentele de colaborare politică și națională dintre cele două biserici s-ar încadra printre elementele pozitive ale articolului, în final, **Unirea calumniată** și-a încununat trăsăturile istoriografice conservatoare, prin amplele citate elogioase la adresa uniților, extrase din lucrările lui Bunea și Iorga, acesta din urmă fiind mult apreciat pentru cumpănirea referirilor sale la istoria greco-catolicismului<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> *Ibidem*

<sup>8</sup> *Ibidem*

Tot din categoria răspunsurilor oferite de Tăutu atacurilor venite din țară la adresa Unirii religioase, în primii săi ani de exil, a făcut parte materialul intitulat *Adevărul maltratat*, care s-a dorit a fi o luare de poziție împotriva unor afirmații eronate, cuprinse într-un mic catehism publicat pentru românii din America de un anume D.C. Amzăr. Importanța redusă a broșurii ortodoxe nu ar fi justificat o asemenea reacție, de aceea e de crezut că Tăutu a folosit banala împrejurare editorială mai degrabă ca pretext pentru a exprima câteva gânduri privind evenimentele religioase din jurul anului 1700. Aici, autorul a conturat un ansamblu de motivații teologice ale Unirii cu Roma, structurate în jurul concepției potrivit căreia universalismul catolic – ca mare și reală frăție conducătoare la cer a credincioșilor – ar corespunde mai bine misiunii bisericii între oameni<sup>9</sup>. Din această perspectivă, susținea el, Biserica Ortodoxă mai este creștină numai în virtutea patrimoniului dogmatico-spiritual comun cu Biserica Catolică. Pornind de la aceste considerații teologice, Tăutu a coborât apoi analiza în istorie, într-o parte a articolului care a avut de suferit datorită teoretizărilor excesive din introducere. Astfel, demonstrația care dorea să conducă cititorul înspre concluzia că cei care au aderat la catolicism au făcut-o punând pe primul plan motivele de ordin spiritual și-a pierdut din puterea de convingere, chiar dacă autorul a recunoscut apoi că „Unirea s-a făcut și pentru motive politice, pentru avantaje politice și materiale”<sup>10</sup>.

În aceeași perioadă în care prin studiile *Unirea calumniată* și *Adevărul maltratat* Tăutu încerca să mențină viu spiritul credinței sale persecutate, chiar cu riscul de a exagera, după cum s-a văzut, anumite aspecte ale istoriei Unirii religioase, apăsarea la Madrid o lucrare de mare importanță, coordonată tot de el, intitulată *Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie*. Spre deosebire de celelalte materiale, noua carte a avut în primul rând meritul de a nu se fi angrenat în polemică și de a-și fi focalizat atenția asupra unei abordări atente și de mari dimensiuni a evoluției greco-catolicismului. Acest studiu de largă extensiune s-a clădit, în fond, pe o structură simplă, coerentă și ușor de descifrat, expunerea concentrându-se asupra tuturor detaliilor care au putut fi scoase la lumină.

<sup>9</sup> Idem, *Adevărul maltratat*, în „Curierul Creștin”, Buenos Ayres, III/1953, nr.1, p.5-25, articol republicat în lucrarea Aloisiu Tăutu, *Opere*, vol.II, tom.I, p.77-98

<sup>10</sup> *Ibidem*

Tocmai simplitatea, limpezimea și anvergura fac din opera publicată la Madrid una comparabilă cu admirabila sinteză a lui Pâclișanu. Utilitatea elaborării ei, obiectivitatea perspectivei și valoarea informativă a conținutului se deduc și din frecvența cu care este citată chiar și de specialiștii de astăzi ai istoriei bisericii.

Ca și în cercetarea lui Pâclișanu, în *Biserica Română Unită...* a fost subliniată importanța unirii rutenilor, ca experiment necesar pentru proiectul de catolicizare a românilor ardeleni<sup>11</sup>. Pentru a face discursul mai accesibil, s-a preferat reducerea nuanțelor, astfel încât actorii evenimentelor religioase din jurul anului 1700 au fost grupați, pur și simplu, în două tabere: cei „pro” și cei „contra”, fără a se mai zăbovi în relevarea unor eventuale atitudini contradictorii generate de probleme de conștiință. În linii mari, în grupul sprijinitorilor transferului confesional au fost înscrși anumiți iezuiți și prelați din zonă (Neurautter, Gebhard, Bellusi, Barany, Kapi, Hevenesi etc.), unele personaje de la Curtea Vieneză și câțiva nobili catolici ardeleni, iar în grupul „opziționiștilor” s-au încadrat nobilii calvini, Ioan Țirca, negustorii din Brașov și Bârsa, reprezentanții bisericii brașovene, făgărășenii, boierii din Țara Oltului, românii calvini din Hațeg și Hunedoara, negustorii din „Compania grecilor”, negustorii din Alba-Iulia, Brâncoveanu, patriarhii răsăriteni ș.a. Bineînțeles, s-a afirmat despre toți cei care s-au opus Unirii religioase că au avut o atitudine potrivnică, deoarece erau animați de diverse interese meschine de natură materială sau politică<sup>12</sup>.

Cu excepția acestor minore aprecieri personale, care nu impietează asupra echilibrului expunerii, partea lucrării dedicată momentului aderării românilor la catolicism a reconstituit următoarele etape: preludiul transferului confesional (activitatea precursorilor Unirii); sinodul opțiunii pentru Biserica Romei din timpul păstoririi lui Teofil; Dieta din septembrie 1699 și măsurile adoptate de ea în domeniul religios (nu s-a insistat asupra anchetelor guberniale din satele românești); soborul decisiv de la 1700 (nu s-a pus în discuție autenticitatea documentului de acceptare a credinței romane, considerându-se că Bunea a lămurit chestiunea); primele plângeri împotriva lui Atanasie Anghel; vizita episcopului unit la Viena (cu toate detaliile ei); a doua diplomă leopoldină și problema teologului iezuit; sinodul din iunie 1702 și primele revendicări (tipografia, școlile, studiile în

<sup>11</sup> \*\*\**Biserica Română Unită...*, p.48

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.55

străinătate ș.a.); protestul lui Nagyszegi și vehementele reacții dinspre spațiul extracarpatic (afurisirea păstorului unit din Ardeal, plângerile patriarhului Calinic și ale lui Brâncoveanu la Curtea Vieneză etc.); războiul lui Francisc Rákóczi al II-lea și mișcarea lui Ioan Țirca; defecțiunea din 1711 (s-a optat în narațiune pentru varianta potrivit căreia vlădica a fost silit să accepte renunțarea la Unire sub presiunea protopopilor calvinizați) și apoi revenirea la decizia sinodului din 1700<sup>13</sup>. După cum se poate sesiza, avem de-a face cu o incursiune profundă și bine concepută în trecutul greco-catolicismului. Normele impuse de relativa consistență a unei sinteze de acest gen nu i-au mai permis lui Aloisie Tăutu, în calitate de coordonator, să utilizeze, cu mici excepții nesemnificative pentru calitatea lucrării, instrumentarul specific scrisului polemic. Angajarea în disputa cu ortodocșii a reprezentat un obiectiv pe care și l-a împlinit, așa cum s-a arătat și în prezentarea istoriografică de față, cu alte ocazii și prin materiale de dimensiuni reduse.

Cartea *Biserica Română Unită...* s-a dovedit și se dovedește în continuare utilă specialiștilor istoriei confesionale și dintr-un alt punct de vedere. Ea a încercat să explice de ce imaginea greco-catolicismului s-a deteriorat vizibil în ochii clasei politice și ai majorității ortodoxe, mai cu seamă în epoca de după reîntregirea României. Acest fenomen de pierdere a simpatiei publice s-a declanșat, arată autorii, încă din ultimele decenii ale veacului al XIX-lea, mai exact din timpul mitropolitului Vancea, când sinoadele arhiepiscopale – întrunite pentru dezbaterile unor probleme administrative – și cele provinciale – convocate pentru lămurirea câtorva chestiuni importante de teologie dogmatică și morală – au stârnit, în special prin buna lor organizare, numeroase suspiciuni și răbufniri de invidie<sup>14</sup>. Apoi resentimentele au crescut gradual, în urma înființării diocezei greco-catolice maghiare de Hajdúdorog<sup>15</sup> și în urma înființării României Mari, act istoric care a determinat înfiriparea în cugetul ortodocșilor ardeleni a unui sentiment ciudat de revanșă și de rivalitate<sup>16</sup>. Nu au contribuit la liniștirea spiritelor nici disputele legate de precizarea statutului celor două biserici românești în proiectul de Constituție din 1923 (unde

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.56-62

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.144

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.149-152

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.179

ortodoxia a fost definită ca dominantă), nici dezbaterile chinuite pe marginea proiectului de Concordat (document ratificat târziu și finalizat într-o formă consistent modificată de teologii ortodocși), nici certurile generate de diversele proiecte pentru o lege a cultelor și nici veșnicele discuții iscate de problema modificării patrimoniului catolic<sup>17</sup>. Toate aceste conflicte teoretice au transformat Biserica Greco-Catolică într-un factor iritant în ochii autorităților de stat, care de altfel au și sprijinit ofensiva istoriografică împotriva Unirii religioase.

În continuare, autorii sintezei *Biserica Română Unită...* au trecut în revistă principalii artizani ai atacurilor scrisului istoric ortodox, care au acționat, în mare parte, sub influența evenimentelor politice amintite: Ioan Crișan, Silviu Dragomir, părintele Terenție, Ion Lupaș, Ștefan Meteș, G. Bogdan-Duică, Onisifor Ghibu și alții, pleiadă la care s-a adăugat, din rațiuni care pot fi oarecum înțelese, și unitul Nicolae Densușianu. Nu au fost omise din prezentare nici periodicele (din păcate nu numai confesionale) care au susținut constant respectiva ofensivă în spațiul lor editorial și, pentru ca cititorii să înțeleagă foarte bine disproporția forțelor din acest câmp spiritual de luptă și, implicit, inechitatea „bătăliei” teoretice, s-au „inventariat” și puținele reviste care au popularizat firavele riposte ale teologilor și istoricilor greco-catolici<sup>18</sup>.

În concluzie, se poate afirma că Aloisie Tăutu a coordonat în *Biserica Română Unită...* o cercetare sugestivă și eficientă, diferită în esență de celelalte publicații ale sale din primii ani de exil, care au avut un caracter mult mai polemic. De altfel, dacă ar fi de evaluat cantitativ, într-o imaginară balanță, părțile pozitive (apropiate de adevărul istoric) și părțile negative (cu valențe agresive, polemice și subiective) ale scrierilor sale, fără îndoială că ar cântări mult mai mult primele. Din aceste considerente, el poate fi așezat cu certitudine în galeria autorilor de prestigiu ai istoriografiei unite.

## IV.2. Octavian Bârlea

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.183-186

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.187-251

Reputatul teolog s-a înscris și el printre personalitățile de prestigiu care s-au văzut nevoite să activeze în străinătate, datorită sumbrului regim politic instaurat în România în a doua jumătate a deceniului al cincilea al secolului trecut. Asemeni lui Tăutu, Bârlea s-a dovedit deosebit de angajat în susținerea cauzei Bisericii Române Unite, în condițiile în care speranțele unui viitor mai bun nu se stinseseră încă nici în sufletele persecutate ale celor rămași în țară și nici în inimile greu încercate ale refugiaților. În perioada imediat următoare terifiantei decizii de dizolvare a cultului greco-catolic, când autoritățile supravegheau strict orice disperată încercare de reorganizare a ierarhiei în clandestinitate, organele securității statului raportau pe căile lor specifice că un anume preot Bârlea Octavian făcea inspecții lunare prin Germania, pe la românii de acolo, le ducea ajutoare și, lunar, raporta direct Sfântului Scaun despre ceea ce face, vede și crede.

Având în vedere antecedentele acestei antrenări rapide și eficiente în atenuarea dezastruoaselor efecte ale evenimentelor de natură politică și socială din țară, era desigur de așteptat ca temerarul personaj să se implice profund în apărarea Unirii religioase, respectiva atitudine presupunând și luări de poziție de natură teoretică. Așa s-au și petrecut de altfel lucrurile, Bârlea desfășurând, în anii care au urmat, o activitate publicistică relativ consistentă, cu semnificative valențe istoriografice, pentru a pune în lumină rolul esențial al greco-catolicismului în devenirea națiunii române. În acest sens, sunt deosebit de apreciate inițiativele sale de continuare a monografiilor elaborate la început de secol XX, planuri care s-au concretizat în consistente cercetări dedicate episcopilor Ioan Patachi și Ioan Bob. Ele rămân importante atât pentru faptul că evidențiază rolul, insuficient subliniat până atunci, al unor personalități în evoluția Bisericii Unite, cât și datorită abordărilor consistente de istorie instituțională, un domeniu de investigație încă nedefrișat.

Într-una dintre lucrările sale importante, cea intitulată **România și românii**, actul transferului confesional din jurul anului 1700 a beneficiat de o analiză istorică extinsă în spațiul mai multor subcapitole. Sub raport metodic și stilistic, această cercetare nu a fost una compactă. S-au regăsit în ea aprecieri exagerate, greu de argumentat documentar (de genul celei potrivit căreia aderarea la catolicism a reprezentat o opțiune îmbrățișată de la bun început de toți românii), tradiționale pasaje laudative (despre efectele culturale benefice ale Unirii religioase, concretizate în maturizarea conștiinței și mișcării naționale, pe filiera Școlii Ardelene, și în victoria

acestui curent pur românesc în spațiile extracarpatiche împotriva tendințelor rusofile și grecofile<sup>19</sup>), dar și conexiuni ingenioase ale evenimentelor, care reflectau o perspectivă amplă și modernă asupra trecutului (spre exemplu, evaluarea fenomenului extinderii catolicismului de rit grec ca rezultată strategică a cruciadei occidentale desfășurate între Viena și Karlovitz<sup>20</sup>). În rest, avem de-a face cu un punct de vedere obiectiv, expus în amănunt și cu moderație. S-a recunoscut faptul că, deși – în ultimă instanță – Unirea religioasă a constituit un act înfăptuit de clerul român printr-un șir destul de lung de decizii sinodale adoptate între anii 1697-1700, Curtea și teologii vienezi au încălcat substanțiala componentă națională a aderării la catolicism și au stabilit norme artificiale de aplicare a documentelor negociate între părți. Astfel, clauza desemnării episcopului unit de către autoritatea imperială dintre trei candidați propuși de sinod, cea privind purificarea ritului și cea a impunerii teologului iezuit făceau parte dintre constrângerile din cale afară de umilitoare care depășeau limitele înțelegerilor.

Admițând existența acestei fațete umbrite a transferului confesional, Bârlea s-a apropiat de concluziile asemănătoare formulate de Păclișanu. Tot asemeni lui Păclișanu, el a acordat o atenție sporită dușmanilor înverșunați ai Unirii religioase, menționând între aceștia pe patriarhul Dosoftei al Ierusalimului și pe urmașul său Chrysant (Hrysant) – autori de cărți agresive față de catolicism –, dar și instituția Dietei, care a restrâns reforma socială și națională schițată de diploma a doua a Unirii religioase la câteva privilegii minore pentru preoți<sup>21</sup>. Ajuns în acest punct, Bârlea a omis a semnală că parcimonia hotărârilor dietale privind starea socială și politică a „națiunii tolerate”, a fost, în fond, îngăduită de Curte, for care și-a dat seama, oarecum târziu, că a supralicitat în mod primejdios oferta pentru cei trecuți la catolicism. Nu se poate deci caracteriza elaborarea celei de-a doua diplome a Unirii religioase ca fiind un „gest larg al imperialilor”, așa cum a procedat autorul, ci mai degrabă ca reprezentând o mutare în sensul principiului politic „divide et impera”, Viena transferând cu dibăcie pe

<sup>19</sup> Octavian Bârlea, *România și românii*, Los Angeles, 1977, subcapitolul *Decădere politică cu rușii de teritorii de o parte, și renașterea religioasă și națională de altă parte*, p. 90

<sup>20</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Unirea de la 1700 cu Roma*, p. 218-223

<sup>21</sup> *Ibidem*

seama Dietei deficitul de imagine publică generat în rândurile românilor de măsurile luate în sensul prezervării sistemului constituțional.

În continuarea părții privind aderarea „toleraților” la catolicism, Bârlea a gândit un subcapitol sugestiv, dedicat aprecierilor istoriografice la adresa actului din jurul anului 1700, comparând inspirat punctele de vedere ortodoxe cu cele greco-catolice. Se regăseau aici vechile motivații ale istoricilor uniți în legătură cu oportunitatea întemeierii bisericii lor, de genul: noua opțiune a sfărâmat cătușele calvinismului; a dat semnalul ascensiunii culturale și naționale; a fost îmbrățișată de aproape toți românii; a avut o latură socială ce tindea spre privilegii și spre națiunile recepte, dar ea nu a predominat în decizia luată etc. Autorul a admis până la un punct că, prin Unirea religioasă, unele forțe politice și-au propus să-i deznaționalizeze pe „tolerați”, dar a specificat apoi că noua biserică posedă și antidotul împotriva acestei primejdii<sup>22</sup>.

În spațiul privind tezele istoricilor ortodocși, figurau argumentări depreciative care țineau de asemenea de tradiția confruntărilor anterioare, precum: transferul confesional s-a făcut silit; cei mai mulți români ardeleni au rămas în vechea lor religie; catolicismul a fost acceptat de către cler din prioritare motive materiale, pentru privilegii; în 1700 poporul s-a divizat, devenind astfel mai expus față de ingerințele și presiunile străine ș.a. Dacă trecerea în revistă a teoriilor istoriografiei unite despre evenimentele din perioada 1697-1701 nu a fost însoțită de comentarii, în legătură cu tezele ortodoxe, s-au făcut câteva comentarii, estimându-se că, oricum, nici înainte de Unirea religioasă, biserica românească nu își menținuse unitatea și afirmându-se că cele mai multe acuze ortodoxe s-au clădit pe un suport ideologic pătimaș<sup>23</sup>.

În încheierea părții dedicate evenimentelor religioase de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea din lucrarea *România și românii*, autorul a introdus, conform unui obicei mai vechi, perpetuat pe filiera celor anterior angajați în confruntarea istoriografică, un citat care elogia apariția greco-catolicismului transilvan, extras din opera unei personalități ortodoxe (Titu Maiorescu)<sup>24</sup>. Ca ultimă concluzie, simplistă și de-a dreptul retorică, s-au evidențiat apoi direcțiile opuse spre care s-au orientat românii

în secolul al XVIII-lea: cei din Transilvania înspre Roma, prin Unirea religioasă, iar cei din țările române înspre Grecia și Rusia, prin religia ortodoxă comună<sup>25</sup>.

În *România și românii*, Bârlea nu s-a detașat de subiect într-o asemenea măsură încât să reușească o analiză de profunzimea și echilibrul cercetării lui Păclișanu, spre exemplu. Un demers mult mai izbutit de abordare apropiată de imparțialitatea dorită a fost însă cel din lucrarea *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, unde autorul a pus în lumină gânduri inedite, a conturat unele asperități ale cadrului istoric de la 1700 și a admis câteva aspecte sinuoase ale adoptării catolicismului, pe care, până la el, istoriografia unită s-a înverșunat în a nu le recunoaște. Astfel, aici s-a pornit de la premisa că noua biserică s-a întemeiat ca mitropolie, pentru că documentul fundamental din 7 octombrie 1698 nu s-a referit la nici o autoritate intermediară între instituția ecleziastică recent întemeiată și Roma, în schimb a fost pomenită pecetea mitropolitană. Faptul că pentru Atanasie s-a folosit termenul de vlădică nu a constituit un impediment în ductul demonstrației, deoarece cuvântul respectiv avea un sens larg, putând desemna și un episcop, dar și un mitropolit. Nici măcar patriarhul care ar fi fost în imperiul habsburgic nu era amintit decât la hirotonirea păstorului unit și nu ca superior ierarhic. Această calitate o avea doar Sfântul Părinte, iar partener la numirea conducătorului bisericii române din Ardeal îi era împăratul, deci era clar, susținea Bârlea, că se putea vorbi de o mitropolie<sup>26</sup>. Iată, așadar, că autorul s-a apropiat foarte tare, prin varianta expusă, de mai vechile teorii ale istoricilor și teologilor ortodocși, pe care antecesorii săi le respinseseră cu îndârjire, ceea ce însemna că el a conștientizat faptul că renunțarea la șabloanele istoriografice partizane nu constituia un sacrificiu prea mare în căutarea adevărului. Din păcate, atitudinea sa merituoasă nu și-a găsit un ecou pe măsură printre investigațiile efectuate de scrisul istoric advers.

În pasajele următoare, demonstrația etalată de Bârlea menținea de asemenea anumite puncte comune cu tezele ortodoxe și consimțea că a doua diplomă a Unirii religioase a degradat noua biserică la statutul de episcopie, impunând instituția teologului și subordonându-l pe vlădică

<sup>25</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Drumuri opuse: contact cu Roma, contact cu Grecia. Epoca fanariotă și Școala Transilvăneană*, p.266-272

<sup>26</sup> *Idem*, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în „Perspective”, X/1987, nr.37-38, p.5-12

<sup>22</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Aprecierea Unirii de la 1700*, p.224-227

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> *Ibidem*

primatului de Strigoniu. S-a acceptat totodată de către autor ideea că situația administrativ-ierarhică a uniților a rămas confuză mulți ani după emiterea celei de-a doua diplome a Unirii, Atanasie Anghel fiind numit și ulterior, din când în când, arhiepiscop. Nu s-a ocolit nici realitatea potrivit căreia clarificarea organizatorică a venit destul de târziu, numai după 1721, odată cu mutarea centrului ecleziastic românesc din Alba-Iulia, moment de la care s-a vorbit numai de episcopie. S-a recunoscut, în același timp, în lucrare că vinovați pentru această degradare care a eludat tratativele anterioare au fost teologii romano-catolici de la Viena, convinși mult prea ușor de către Kollonich că românii nu aveau cultura necesară pentru a împlini singuri Unirea religioasă. Astfel, ei au ajuns să impună condiții umiltoare clerului superior unit, în contrast cu spiritul Conciliului florentin de egalitate a riturilor. Faptul că românii erau slabi și că mitropolia lor – recunoscută prin acordul din 1595 dintre Mihai și Sigismund – căzuse pradă, anterior catolicizării, manipulărilor superintendentului calvin, nu constituia o scuză, scria Bârlea, pentru gesturile disprețuitoare ale teologilor vienezi. Ei ar fi avut datoria, după cum se exprima sugestiv autorul, ca „trestia zdrobită să nu o frângă”,<sup>27</sup>. Tocmai datorită acestui dispreț afișat de cei care au promis să sprijine tânăra biserică, românii nu au reușit să depășească barierele sociale, politice și culturale impuse și au suportat cu stoicism toate măsurile opresive din primele trei decenii ale Unirii religioase. De-abia în timpul lui Inochentie Micu, s-au făcut primii pași timizi înspre revoltă, dar balastul jurisdicției Strigoniului, cu toate efectele sale negative, resimțite mai cu seamă în secolul al XIX-lea, s-a menținut încă multă vreme<sup>28</sup>.

După cum se poate observa din cele câteva considerații mai importante asupra evenimentelor dintre anii 1697-1701, extrase din lucrarea *Metropolia Bisericii Române Unite...*, Bârlea a avut curajul de a-și asuma perspective îndrăznețe asupra trecutului, nu totdeauna favorabile imaginii bisericii sale, care, prin actualitatea lor, au depășit chiar multe dintre reperele pretențioase, conturate după mulți ani de căutări în istoriografia laică de astăzi. El a fost, în acest sens, un deschizător de drum, anumite chestiuni pe care le-a pus aflându-se în dezbateră specialiștilor epocii actuale.

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

Ideea de a pune în pagină istoria catolicizării „toleraților” altfel decât s-a scris până acum i-a marcat în ansamblu investigațiile. A fost animat în eficientele sale prospecțiuni de gândul că e nevoie nu numai de noi date și argumente arhivistice, ci și de un mod diferit, poate mai îndrăzneț și mai detașat, de a aborda sensibilul și complexul proces al aderării „valahilor” la credința romană. În acest sens, Bârlea scria: „...cu privire la Unirea românilor cu Roma nu avem până acum o adevărată istorie amplă, care să trateze toate aspectele problemei «sine ira et studio». Ceea ce au scris ortodocșii până acum e numai o caricaturizare a adevăratei istorii. Spun aceasta ca unul care m-am ocupat cu acest capitol, care m-am aplecat asupra izvoarelor istorice ale epocii și care am tratat pe scurt această temă, căci mi-a fost limitat numărul de pagini în volumul părintelui Wilhelm de Vries, intitulat *Rom und die Patriarchate des Ostens*”<sup>29</sup>. În respectiva carte, Bârlea sintetiza, în fapt, considerațiile din lucrările sale anterioare, ordonându-și și ierarhizându-și informațiile adunate cu migală pe parcursul anilor<sup>30</sup>.

Reputatul autor s-a distins și în calitate de creator de concepte. Spre exemplu, conceptul de „Unirea cea dintâi”, adică aceea făcută prin respectarea strictă a disciplinei canonice orientale, și conceptul de „Unirea de-a doua”, una împovărată de condiția adaptării la disciplina canonică romano-catolică, sunt intens vehiculate și acum de teologii și istoricii greco-catolici. În reflexia acestor concepte, Bârlea a conturat două curente și pentru trecutul ortodoxiei: „ortodoxia întâi”, fără dușmănie față de Roma, acceptând colaborarea bisericilor românești în interes național, și „ortodoxia de-a doua”, reticentă la apropiere și la conlucrare<sup>31</sup>.

De altfel, tentația permanentă de a conceptualiza marile evenimente confesionale ale anilor 1697-1701 s-a făcut simțită și în studiul *Unirea românilor (1697-1701)*<sup>32</sup>, dar și într-o altă lucrare a sa, publicată cu câțiva ani înainte de *Metropolia Bisericii Române Unite...* și intitulată *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*. În

<sup>29</sup> Idem, *Conversațiile ecumenice ortodoxo-catolice*, în „Perspective...”, XI/1988, nr.41/iulie-septembrie 1988, p.13-29

<sup>30</sup> Deoarece, din păcate, nu am avut la îndemână respectivul volum și nu am cules decât informații secundare asupra lui, nu putem să efectuăm o analiză de conținut în acest caz.

<sup>31</sup> Octavian Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite...*, p.12

<sup>32</sup> Publicat în „Îndreptar...”, München, XIII/1990, nr.49-50/iulie-decembrie 1990

întreprinderea din urmă, pe lângă faptul că și-a reconfirmat calitățile de realizator de sinteze, el s-a referit, relativ pe larg, la două interpretări fundamentale ale Unirii religioase: pe de-o parte, la una a clerului românesc, care s-a bazat pe formula propusă de Conciliul florentin, iar pe de altă parte, la interpretarea Curții vieneze, for care, deși a pornit de la ideea de transfer confesional împlinit prin principiile punctate la Florența, a abandonat această cale, preferând să apeleze la prevederile avansate de Conciliul lateran IV și nerecunoscând mărturisirile de credință colective, ci doar pe cele individuale. Influența modelului oferit de sinteza anterioară a lui Păclișanu asupra amplului studiu *Biserica Română Unită și ecumenismul...* este evidentă, însă Bârlea asociază cercetărilor predecesorului său noi direcții de investigare a trecutului bisericii, cum ar fi, spre exemplu, cele privind pastorația și teologia Unirii<sup>33</sup>.

Caracteristicile operei sale pun în lumină, după cum s-a mai precizat, o gândire sintetică, dar și multă logică și inventivitate, în stare să suplinească în chip fericit carențele documentare legate de evenimentele analizate. Aceste trăsături, la care se adaugă capacitatea de a-și asuma și de a compensa anumite lipsuri ale curentului istoriografic pe care îl reprezintă, îl recomandă pe autor pentru un loc de frunte în orice trecere în revistă de genul celei de față.

<sup>33</sup> Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*, în „Perspective...”, VI/1983, nr.3-4 (19-20)/ianuarie-iulie 1983, p.1-236

### IV.3. Vasile Bărbat

Chiar dacă nu s-au impus în scrisul istoric confesional prin lucrări de anvergură și rezonanță celor redactate de Tăutu și Bârlea, și alți autori români catolici din „lumea liberă” au marcat contribuții importante în investigarea detaliată a momentului Unirii religioase din Ardeal. Este elocvent, în acest sens, cazul iezuitului Vasile Bărbat, semnatarul interesantului studiu *L'institution de l'office du „théologien” dans l'Eglise Roumaine Unie*. Respectiva cercetare se situează în prelungirea demersurilor schițate de Păclișanu în materialele intitulate *Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniți (1700-1773) și În jurul diplomei a doua leopoldine*, aducând noi și utile precizări asupra conjuncturii în care s-a împlinit transferul confesional românesc.

Analiza lui Bărbat pornește de la premisa că opțiunea clerului „tolerat” pentru Biserica Romei devenind un fapt împlinit după sinodul din 1698, era nevoie de reglementarea efectelor ei civile și de confirmarea statutului juridic al recent constituitei structuri ecleziastice. Așa a luat naștere diploma a doua leopoldină a Unirii religioase, care nu numai că delimita atribuțiile episcopului greco-catolic, ci contura și funcționarea unei instituții inedite pentru bisericile „grecești” catolicizate până atunci, și anume cea a teologului iezuit<sup>34</sup>.

Care au fost oare motivațiile implementării unei asemenea ciudate componente în angrenajul bisericii românești? Pentru a le descifra, autorul își începe incursiunea de la călătoria lui Atanasie Anghel la Viena. Se arată că, încă din 1698, vlădica a sesizat necesitatea de a se apropia de Curte, deoarece pierduse sprijinul lui Brâncoveanu și se simțea extrem de vulnerabil în fața presiunilor calvine. El a realizat că numai prin separarea de mitropolitul Țării Românești și prin orientarea înspre imperiali putea să depășească izolarea în care se afla și să fructifice aspirațiile legate de obținerea unui alt statut juridic pentru clerul său și de câștigarea privilegiilor și imunităților promise. Deși nu a ajuns la Viena chiar în 1698, după cum își propusese, peste doi ani, după un nou sinod, și-a efectuat

<sup>34</sup> Vasile Bărbat, *L'institution de l'office du „théologien” dans l'Eglise Roumaine Unie*, în „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, XXIX/1963, fasc.I, p.155-200. Studiul constituie esența unei remarcabile lucrări de doctorat, care însă nu ne-a fost accesibilă.



totuși călătoria, în compania secretarului său calvin, a vicarului Meletie, a iezuitului Carol Neurautter, duhovnicul comandantului militar general al Transilvaniei, și a nobilului Ștefan Raț, curatorul bisericii românești din Ardeal. Ajunsă în capitală, delegația a fost convocată la o conferință și, în fața unei asistențe distinse, din care făcea parte primatele Ungariei, Kollonich, cancelarul Transilvaniei, contele Samuel Kalnoki, secretarul cancelariei ardelene, Ioan Fiath, și superiorul iezuiților vienezi, Gabriel Hevenesi, vlădica a expus următoarele revendicări fundamentale, formulate și aprobate în sinodul desfășurat înaintea plecării spre Viena: menținerea și consolidarea transferului confesional, păstrarea lui Atanasie Anghel pe scaunul episcopal, reconfirmarea privilegiilor acordate uniților, reînțărirea diplomei din 1698 și blocarea reacțiilor de protest ale ortodocșilor, restituirea către dieceză a contribuției preoților „tolerați” la susținerea campaniei antiotomane (în valoare de 36000 de florini), asigurarea protecției militare a tinerei biserici (de trebuință mai ales pentru curmarea abuzurilor nobilimii non catolice), precizarea privilegiilor și imunităților cuvenite greco-catolicilor, pentru ca ele să nu fie eronat interpretate de către eretici, și punerea grabnică în aplicare a scutirilor de dijmă promise clerului românesc. Se pare că primatele a fost satisfăcut de modul în care vlădica și-a apărât cauza și i-a promis că va interveni pentru soluționarea cererilor. Astfel, Atanasie Anghel s-a ales cu titlul de consilier imperial și cu făgăduiala că va primi 6000 de florini pentru a-și reorganiza dieceza conform exigențelor impuse de noul statut juridico-administrativ al bisericii sale<sup>35</sup>.

După cum se poate lesne observa, studiul lui Bărbat urmează îndeaproape reperele istoriografiei tradiționale, preluând masiv, după tipicul vechilor cercetări, din cunoscuta lucrare a lui Nilles. În primul segment al investigației, aspectul vulnerabil ar fi acela că autorul reduce câmpul complex al factorilor care au generat transferul confesional doar la sfera calculelor și inițiativelor personale ale episcopului român, fără a insista asupra numeroaselor influențe majore de altă natură care au condus înspre opțiunea fermă a clerului „tolerat” pentru catolicism.

În continuarea expunerii sale, Bărbat își focalizează atenția asupra procesului canonic la care a fost supus vlădica Ardealului în timpul călătoriei sale la Viena. Se subliniază că procedurile romane în vigoare

pretindeau, în cazul episcopilor latini, supunerea la un test canonic înainte de confirmare, dar că situația lui Atanasie Anghel părea neobișnuită, deoarece, deși respectivul test trebuia să garanteze justetea canonică a numirii și capacitatea candidatului de a îndeplini atribuțiile episcopale, liderul unit se consacrase deja ca păstor unic al unei biserici nou intrate în universul catolic, era cerut de sinod, iar decretul de unire din 1698 specifica faptul că nimeni nu-l putea înlocui fără aprobarea soborului. Speța fiind atât de delicată, forurile vieneze au solicitat și cumulat multe informații despre conducătorul bisericii românești din Transilvania. Datele culese i-au creat episcopului unit o aură nefastă în ochii lui Kollonich, dar, pus în fața faptului împlinit, primatele Ungariei nu a cutezat să zguduie firava unire ardeleană înlăturând personajul ei principal, ci s-a limitat abil la a o corecta și consolida prin intermediul instituției teologului<sup>36</sup>.

Autorul indică faptul că primele știri mai concrete despre vlădică au ajuns la Viena prin intermediul plângerilor înaintate de către clerul unit. Ele au fost grupate în 22 de acuzații, care au stat la baza procesului canonic, iar lui Atanasie Anghel i s-a pretins să le ofere un răspuns punctual. Nu vom insista asupra lor, deoarece respectivele chestiuni au fost pe larg vehiculate și interpretate în literatura de specialitate, mai cu seamă istoricii ortodocși evidențiindu-le cu vădită plăcere. Să reținem doar că jalbele se refereau la imoralitatea episcopului, la modul în care el s-a instaurat la conducerea bisericii, la abuzurile făcute în coordonarea diecezei, la jalnica administrare a sacramentelor (cu trimeri detaliate la arbitrarul hirotonirilor și la superficialitatea tratării problemei matrimoniului), la repartizarea injustă a funcțiilor ecleziastice, la lipsa de responsabilitate în ceea ce privește constituirea și utilizarea veniturilor eparhiei, la marile erori dogmatice cuprinse în cărțile tipărite în prima etapă a transferului confesional (exemplificate prin *Bucoavna* din 1699), la cupiditatea atotstăpânitoare din interiorul episcopiei, la absența școlilor românești etc. Cea mai gravă învinuire adusă liderului spiritual al „toleraților” se lega de nesinceritatea unirii sale. În acest sens, se semnala că vlădica și-a menținut relația cu Brâncoveanu, că nu a renunțat la secretarul său calvin și că intenționa, după ce ar fi strâns ceva avere, să se refugieze în Muntenia.

Evaluând acuzațiile rezumate mai sus, Bărbat comite o flagrantă greșeală metodologică. Din dorința de a îndreptăți neapărat numirea

<sup>35</sup> *Ibidem*, subtitlul *Călătoria lui Atanasie la Viena*

<sup>36</sup> *Ibidem*, subtitlul *Procesul canonic*

teologului, el apreciază că imputările formulate de preoți la adresa comportamentului lui Atanasie Anghel erau reale. Doar la serioasele reproșuri vizând nesinceritatea Unirii și erorile prezente în primele tipăriți de după catolicizare, autorul iezuit își permite să observe timid că prezumția de nesinceritate se baza pe mărturia unui protopop inexistent în documentele epocii, că episcopul nu și-a păstrat prin propria voință secretarul calvin, ci că acesta i-a fost impus de către autoritățile provinciale și că activitatea tipografului Nicolae, cel care potrivit plângerilor ar fi imprimat cărțile deviate de la învățăturile credinței romane, nu poate fi nicidecum atestată la Bălgrad. În rest, Bărbat dă crezare tuturor învinuirilor, neglijând, cu sau fără intenție, posibilitatea ca ele să fi fost fabricate la comanda Vienei și a Strigoniului, tocmai din considerentul de a-l forța pe vlădică să accepte sub orice formă transferul confesional. Într-o asemenea perspectivă, desigur că soluția instituirii teologului e definită în investigația autorului ca cea mai fericită cu putință<sup>37</sup>.

În partea următoare a studiului, se trec în revistă celelalte surse informative exploatare de Kollonich înainte de a-l supune pe Atanasie Anghel procesului canonic. Se detaliază raportul iezuitului Kapi, superiorul misiunii dacice, arătându-se că el, necunoscându-l personal pe vlădică, a obținut referințe despre acesta de la Gebhard, superiorul reședinței iezuite de la Sibiu, de la Dindar, cunoscutul agent al lui Brâncoveanu, și de la Axentie Verzirescu, episcopul armenilor din Ardeal. După cum reieșea din relatarea lui Kapi, Dindar a declarat că nu știa dacă episcopul român se unise sau nu, însă Verzirescu atenționase deja asupra erorilor dogmatice din cărțile tipărite la Bălgrad după momentul aderării „toleraților” la Biserica Romei. În ceea ce-l privea pe raportor, lui i-a fost greu să se pronunțe în necunoștință de cauză asupra sincerității demersului păstorului „grec”, dar a adăugat că mai multe persoane i-au confirmat că vlădica nu era unit și nici nu se spera că va fi vreodată<sup>38</sup>.

Bărbat prezintă apoi informările solicitate de Kollonich de la Baranyi și de la ceilalți iezuiți din Alba. Conform lor, Atanasie Anghel, chiar dacă nu era într-un total exemplar, avea capacitatea de a duce la bun sfârșit misiunea care i s-a încredințat. Concluzia trasă de autor, după ce etalează toate datele cumulate de primatele Ungariei pentru procesul canonic, este

<sup>37</sup> *Ibidem*

<sup>38</sup> *Ibidem*

aceea că rapoartele sosite din teritoriu nu erau de natură să îmbunătățească cu nimic imaginea negativă pe care Kollonich și-o formase despre episcopul român, cu atât mai mult cu cât cardinalul era la curent cu faptul că vlădica a învățat în școlile calvine, și-a ocupat scaunul prin partida nobiliară calvină și și-a păstrat secretarul calvin. În plus, nu e exclus ca primatele să fi aflat de la Dindar, pe care îl cunoștea, de instrucțiunile primite de Atanasie Anghel la București și de donația făcută de Brâncoveanu pentru eparhia „grecă” a Transilvaniei<sup>39</sup>. E aproape inutil să mai precizăm că toate aceste deducții ale autorului pun măsura instituirii teologului într-o lumină extrem de favorabilă.

Ni se mai specifică, pe bună dreptate, în continuarea studiului, că opinia lui Kollonich asupra orientalilor a cântărit decisiv în actul de desemnare a unui supraveghetor iezuit pentru tânăra Biserică Unită. În scrisorile sale către Congregație, cardinalul îi caracteriza deosebit de dur pe episcopii ortodocși, considerând că nu erau altceva decât niște ateți și niște simoniaci, a căror hirotonire și consacrare se putea pune fără remușcări sub semnul întrebării. Judecățile sale privitoare la creștinismul răsăritean erau atât de negative, încât el își alcătuisese o listă cu erorile dogmatice și rituale atribuite bisericii orientale. Îi acuza pe „greci” pentru numeroasele lor abuzuri în chestiunile de credință, pentru neseriozitatea cu care tratau problema matrimonului, pentru criteriile ignorante utilizate în evaluarea păcatelor și pentru multe alte deficiențe, în opinia sa intolerabile. Nu ezita câtuși de puțin în a extinde părerile sale sumbre și asupra uniților, blamându-le în consecvență și prostul obicei de a-și repeta mereu greșelile. În cazul românilor, era la curent cu influența nefastă pe care „ereticii” calvini o exercitau asupra lor și se îndoia că ei vor avea tăria de a rezista presiunilor. Era convins că Unirea trebuia împlinită și consolidată, dar Atanasie Anghel i se părea nesincer și incapabil în a atinge un asemenea obiectiv ambițios, în condițiile în care suveranul nu-l putea proteja suficient<sup>40</sup>.

În această situație, presupune Bărbat, primatele aveau trei variante de depășire a dificultăților: înlocuirea episcopului român, reconfirmarea sa – cu clauza asumării unui angajament de maximă seriozitate – sau acordarea unui sprijin necondiționat păstorului unit. Kollonich a ales a doua soluție din mai multe motive. În primul rând, Kapi îl avertizase în raportul său că

<sup>39</sup> *Ibidem*

<sup>40</sup> *Ibidem*, subtitlul *Opinia lui Kollonich asupra orientalilor*

transferul confesional depindea în măsură covârșitoare de vlădică, puternic susținut de sinod, și că fără acesta s-ar fi profilat pericolul unei revolte. Apoi, era conștient că nici ceilalți protopopi români nu corespundeau prin pregătirea lor demnității episcopale, că desemnarea unui păstor de altă etnie amplifică riscurile și că preoții de rit grec nu puteau îngădui aducerea unui „latin” în fruntea diecezei. Mai mult, și noul păstor trebuia ales de către sinod, iar actul implica reluarea procedurilor și expunerea inutilă a Unirii la alte primejdii. Fără îndoială că primatele luase în considerare și sugestiile lui Baranyi, Bellusi și ale celorlalți iezuiți de la Alba, care îl cunoșteau pe Atanasie Anghel, îi aflaseră punctele slabe și, totuși, nu îi contestau capacitatea de a împlini proiectul de catolicizare. Chiar dacă garanțiile lui Baranyi pentru tânărul vlădică erau oferite, se pare, din postura de prieten al său, ele, adăugate la celelalte argumente, l-au determinat pe cardinal să consimtă la a da credit persoanei propuse de sinod, însă numai în condiții de supraveghere competentă și exigentă<sup>41</sup>. În acest fel, consideră Bărbat, formula instituției teologului se descifrează din punct de vedere istoric.

Este ușor de sesizat că, din dorința de a contura deplinul temei al implantării teologului în biserica românească, autorul sacrifică cu totul imaginea lui Atanasie Anghel. În stadiul actual al cercetărilor, insuficienta exploatare a materialelor arhivistice nu permite nici confirmarea, nici infirmarea ipotezelor sale. Ceea ce este cert este însă faptul că mult accentuata ignoranță a primului păstor unit din Transilvania se cuvine a fi argumentată nu numai prin frecvent invocatele plângeri ale preoților din subordine, mai mult sau mai puțin reale, ci și prin apelul la alte surse documentare. De-abia atunci vom ști cu adevărat dacă soluția desemnării unui teolog la Alba se poate corela cu slabele capacități ale episcopului unit, deocamdată doar presupuse.

Narațiunea lui Bărbat ajunge apoi la momentul înaintării propunerii lui Kollonich la Sfântul Scaun, specificându-ni-se aici că decizia primatului devenea utilizabilă de-acum în cazul tuturor eparhiilor răsăritene care s-ar fi unit cu Biserica Romei. Oriunde clerul „grec” adera la catolicism, urma ca pe lângă conducătorii diecezelor proaspăt încorporate să activeze un teolog, cel puțin până la data la care s-ar fi format lideri capabili să-și administreze singuri jurisdicțiile. Astfel, modelul „latin” al teologului se

<sup>41</sup> *Ibidem*, subtitlul *Trei soluții posibile*

prelua într-o formă adaptată și în biserica unită, el deviind oarecum de la sensul inițial roman al termenului, anume acela de specialist în teologie. În episcopiile latine, subliniază autorul, teologii reprezentau acei canonici care răspundeau de chestiunile de credință și morală, predând totodată doctrinele sacre. Atribuțiile lor fuseseră delimitate și dezvoltate prin decizii laterane și tridentine, spre a fi apoi statutate în canonul 400 al Codului de Drept Canonic.

În altă ordine de idei, era firesc, susține Bărbat, ca primatele Kollonich să se gândească la introducerea unui specialist iezuit bine pregătit printre membrii ierarhiei române unite, în condițiile în care chiar el îl avea ca teolog pe competentul iezuit Hevenessi și, de asemenea, știa că Atanasie Anghel colabora rodnic cu Baranyi și îl simpatiza și pe Neurauter, pe care, de-altfel, l-a și luat mai târziu ca însoțitor în călătoria sa vieneză. Crezând cu tărie în eficiența iezuiților, cardinalul a trecut peste sfaturile lui Kapi și Baranyi, care apreciau că desemnarea unui îndrumător-supraveghetor pentru biserica românească nu era necesară, și a impus cu fermitate un teolog din acest ordin. Nu se cunosc, completează autorul, opiniile lui Hevenessi, ale superiorului provinciei Austria, Szenyey, și ale superiorului general al iezuiților, Thyrsé Gonzales, în legătură cu soluția găsită de Kollonich, dar ele nici așa nu aveau vreo relevanță deosebită, din moment ce strategia primatului s-a pus oricum în aplicare<sup>42</sup>.

Demonstrația lui Bărbat apare bine încheagată și logic motivată, iar punctele vulnerabile pe care și le dezvoltă sunt puține. Dintre laturile analizei mai expuse unei critici istoriografice, cea mai importantă se leagă de poziția partizană asupra problematicei. Ca iezuit, autorul înclină, nu știm dacă cu sau fără intenție, să exacerbeze meritele acestui ordin în înfăptuirea Unirii religioase. Astfel, Kollonich este pus în ipostaza unui nețărmurit admirator al iezuiților și, de pe o asemenea poziție, el devine personajul central al transferului confesional românesc, cu un rol mai mare în derularea acțiunilor de catolicizare decât cel al tuturor actorilor implicați în evenimente (Curtea imperială, Sfântul Scaun, Atanasie Anghel și clerul său etc.). Departate de noi gândul de a contesta contribuția esențială a cardinalului în elaborarea și aplicarea scenariului religios schițat pentru teritoriile ocupate de imperiu la finele veacului al XVII-lea. Atâta doar că modalitatea de a atribui unui singur personaj toate pârghiile de coordonare

<sup>42</sup> *Ibidem*, subtitlul *Instituția teologului*

ale unui proces de o asemenea amploare, chiar dacă este vorba de abilul și energicul primat al Ungariei, duce, credem, la reconstituirea unui cadru istoric mai degrabă ipotetic decât real.

În secvența sa imediat următoare, cercetarea lui Bărbat se focalizează asupra celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, redactată în 19 martie 1701, document care concretiza proiectele lui Kollonich. După o scurtă caracterizare a părții introductive și a primelor patru articole ale actului (referitoare la succesele militare ale suveranului, la Unire în ansamblul ei, la privilegiile, drepturile și îndatoririle episcopului, preoților și mirenilor care au primit credința romană, la egalitatea acestora cu clerul și credincioșii „latini”, la primirea lor în Statul catolic ca fii ai patriei și la măsurile de consolidare a transferului confesional), se dezbate pe larg articolele cu privire la instituirea și la atribuțiile teologului în biserica românească, respectiv cele cu numerele V, VI, VII și IX. Potrivit lor, reiese că teologul trebuia să controleze corespondența episcopului cu cei de altă credință (în virtutea faptului că Atanasie Anghel și-a luat angajamentul de a se abține în a mai cultiva relațiile cu ortodocșii și calvinii), să cenzureze cărțile tipărite de episcopie, să-l îndrume pe vlădică în dimensionarea corpului clerical, să supravegheze raporturile liderului diecezei cu preoții din subordine și să recurgă în situații dificile la arbitrajul Strigoniului. Celelalte articole reglementau diverse aspecte ale activității eparhiei, de la întemeierea școlilor, fixarea veniturilor de stolă, administrarea cuminicăturii și precizarea necesității aderării sincere la credința romană drept condiție decisivă pentru câștigarea beneficiilor, până la modalitatea de ocupare a scaunului vlădicesc (prin trei propuneri ale sinodului, dintre care suveranul confirma una), căile de publicare a diplomei și măsurile impuse autorităților provinciale pentru aplicarea ei. Odată constituite bazele juridice ale funcției sale, teologul a fost introdus în angrenajul ecleziastic unit cu ocazia confirmării lui Atanasie Anghel. Chiar dacă îndrumătorul „latin” era iezuit, superiorii ordinului se limitau doar la a-l propune, apanajul procedurii de numire aparținând împăratului și arhiepiscopului de Strigoni<sup>43</sup>.

Finalizând prezentarea etapei fundamentării legale a instituției teologului în Biserica Greco-Catolică, autorul nu scapă ocazia de a sublinia din nou sentențios că implementarea acestei componente „latine” printre

<sup>43</sup> *Ibidem*, subtitlul *A doua diplomă leopoldină*

ierarhii români se datorează, în primul rând, slăbiciunii și lipsei lor de pregătire. Deși constatarea sa nu ne oferă certitudinea că lucrurile au stat întocmai așa, să menționăm că el a sintetizat și a etalat totuși corect prevederile celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, știind unde să pună accentul și care anume sunt articolele ce necesită o tratare aparte pentru lămurirea problematicii.

Sunt bine integrate în această parte a studiului considerațiile care explică de ce toți cei 13 teologi aflați timp de peste șapte decenii în mediul Episcopiei Unite au fost iezuiți. Se specifică faptul că, dintre toate ordinele călugărești, ordinul iezuit dobândise cea mai mare experiență în a acționa în Transilvania. Reprezentanții lui se găseau aici încă dinainte de instaurarea regimului habsburgic, iar prin sosirea trupelor imperiale, numărul lor a crescut consistent. Kollonich i-a instrumentat și în strategiile de restaurație catolică din Ungaria și era extrem de mulțumit de apostolatul lor eficace. Au avut un mare randament în Ardeal, cei de la Alba, mobilizați de Baranyi, întrebuintându-se cu real folos în a atrage clerul superior ortodox în tabăra catolică. De asemenea, și Neurautter se infiltrasă cu pricepere în preajma lui Atanasie Anghel și s-a știut face util într-o asemenea măsură, încât l-a însoțit pe vlădică la Viena. De altfel, însuși consilierul primatului pentru bisericile răsăritene, Nicolae Papadopoulos, opina că numai iezuiții puteau funcționa cu succes printre „greci” și erau capabili să asigure continuitatea prozelitismului. Evident că, în numele apreciatei lor tradiții și al aportului lor temeinic la clădirea Bisericii Unite din Ardeal, nimeni nu le-a putut anula privilegiul de a supraveghea consolidarea unui proiect în care se angajaseră cu atâta seriozitate. Surprinzând cu acuratețe cauzele care au condus înspre monopolizarea de către iezuiți a instituției teologului, autorul precizează că îndrumătorii spirituali ai vlădicilor ardeleni proveneau din provincia Austria (cu excepția lui Neurautter, membru al provinciei Boemia) și că în majoritate erau maghiari (printre ei s-au numărat doar câte unul de origine germană, boemă și română)<sup>44</sup>.

Abordând chestiunea teologului și dintr-o perspectivă juridică, Bărbat sesizează una dintre lacunele celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, anume că actul nu conține nici o specificație cu privire la caracterul permanent sau temporar al instituției, așa încât se poate doar deduce că motivele desemnării teologului fiind îndeobște cunoscute, el

<sup>44</sup> *Ibidem*, subtitlul *Teologul iezuit*

urma să funcționeze până când dispăreau cauzele care au impus apariția lui, deci, probabil, până la atingerea unei discipline ecleziastice suficient de sigure pentru o biserică autonomă. În nici un caz, observă autorul, teologul nu era guvernator sau administrator al diecezei române, ci se limita la a suplini pe durată nedeterminată deficiențele din activitatea episcopului și a preoților săi.

Spre a exemplifica mai bine considerațiile sale, în acest punct al analizei, Bărbat face o trimitere utilă la Inochentie Micu, subliniind că îndârjitul vlădică, cu o bună pregătire, a considerat că atribuțiile teologului reducându-se doar la a corecta greșelile episcopului, nu-și mai justificau menirea și, ca atare, instituția trebuia eliminată din Biserica Unită. Conducătorul blăjean nu a ținut însă seama că teologul răspundea și de compensarea erorilor preoților, precum și de educarea viitorului cler, or aceste sarcini nu permiteau, după cum semnalase și nunțul apostolic vienez, înlăturarea lui în momentul respectiv<sup>45</sup>.

După acest interesant studiu de caz, autorul revine la subiect, scriind că de-abia prin actele fundamentale emise de Carol al VI-lea pentru Biserica Greco-Catolică din Ardeal, a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase și-a câștigat caracterul permanent, dar că nici atunci acest caracter nu s-a specificat și pentru teolog. Numai mai târziu, datorită insistenței Mariei Tereza, s-a obținut decretul papal din noiembrie 1752, care conferea permanentă instituției teologului, desființată însă, după cum bine se știe, după circa două decenii, tot din inițiativa suveranei<sup>46</sup>.

Importantă pentru relevarea unui aspect mai puțin discutat al evoluției pe termen lung a Unirii religioase, narațiunea lui Bărbat continuă cu punctarea surselor de subzistență ale teologului, chestiune în legătură cu care, în diploma leopoldină, nu se făcea nici o mențiune. Din acest motiv, autorul enunță posibilitatea ca, într-o primă fază a funcționării supraveghetorului iezuit, susținerea sa materială să fi fost asigurată de suveran, prin intermediul lui Kollonich. Până în 1711, alte date concrete legate de această chestiune lipsesc, așa încât se face direct referire la mărturia lui Hevenesi, care pomeneste că teologul avea, după un deceniu de activitate, un venit de 300 de florini anual. Se specifică apoi că de-abia în epoca lui Carol al VI-lea, actele fundației constituite de împărat în 1738

<sup>45</sup> *Ibidem*, subtitlul *Oficiul permanent sau temporar al teologului*

<sup>46</sup> *Ibidem*

pentru Episcopia Unită, în scopul degrevării Tezaurariatului, includeau clauza acordării unui venit constant iezuitului integrat în mediul greco-catolic transilvănean. Tot datorită precarității informațiilor documentare, Bărbat ajunge repede la discuțiile încrâncenate din sinoadele lui Inochentie Micu – pe marginea contestării obligativității clerului român de a sprijini material instituția teologului – și la dispoziția din 1747 a Mariei Tereza, prin care se prevedea plata îndrumătorului iezuit din fonduri publice, scutindu-se astfel episcopia de această sarcină<sup>47</sup>.

Pentru că în nici una dintre unirile din centrul și răsăritul Europei – respectiv din teritoriile polone, în 1591, din regiunile sârbo-croate, în 1611, sau de la Uzhorod, în 1646 – nu se impusese vreo instituție similară celei a teologului din biserica românească, autorul revine asupra motivațiilor care au condus înspre inedita soluție aplicată în cazul transferului confesional al românilor ardeleni. El reaccentuează faptul că ideea instituirii teologului i-a aparținut lui Kollonich, deoarece cardinalul era deziluzionat de comportamentul răsăritenilor, în general, și de prestația jalnică a lui Atanasie Anghel, în particular, și, în 1701, l-a constrâns pe vlădică să accepte un tutore iezuit, în pofida sfaturilor lui Kapi. Mai mult decât atât, primatele și-a exprimat ferm dorința ca – de la momentul catolicizării românilor – să ataseze un supraveghetor spiritual tuturor episcopilor care urmau a adera la Biserica Romei. Inițiativa lui Kollonich a avut ecou și după moartea lui, pentru că în 1711, când dieceza greacă a Maramureșului a intenționat prin conducătorul ei, Serafin Petrovan, să primească credința romană, forurile „latine” au dezbătut asupra oportunității trimeriei unui teolog acolo, iar în 1720, în sinodul rutean de la Zamosc, s-a pus, de asemenea, problema funcționării unui îndrumător „latin” pe lângă episcopii uniți<sup>48</sup>.

Și în această parte a studiului, argumentele lui Bărbat sunt coerente și pot fi acceptate fără mari rețineri, însă credem că ele nu acoperă în suficientă măsură gama complexă a împrejurărilor care au dat naștere instituției analizate. E greu de crezut ca sistemul de control impus ierarhiei românești să fi fost generat doar de sentimentele nefavorabile ale cardinalului față de răsăriteni. Rezolvările au depins, cu siguranță, și de situația politică și religioasă specifică din provincia intracarpatică, iar în găsirea lor s-au implicat și alți factori de putere, asupra cărora autorul, din

<sup>47</sup> *Ibidem*, subtitlul *Susținerea teologului*

<sup>48</sup> *Ibidem*, subtitlul *Motivele instituirii acestei funcții insolite*

păcate, nu insistă, limitând derularea procesului doar la influența și capacitățile personale ale lui Kollonich.

În ceea ce privește atribuțiile teologului, Bărbat ne spune că ele au fost precizate tot de către primate, în ideea de a consolida Unirea religioasă, de a neutraliza presiunile calvine și ortodoxe exercitate asupra clerului românesc și de a evita ca unele abuzuri și greșeli aparținătoare trecutului ecleziastic zbuciumat al „toleraților” să se repete și în noua lor biserică. Sunt apoi indicate sursele documentare din care se pot reconstitui sarcinile teologului, respectiv a doua diplomă leopoldină a Unirii, angajamentul (reversalul) semnat, sub constrângerea primatului, de către Atanasie Anghel la Viena, în 1701, în trei exemplare (conținând, printre altele, promisiunea sa solemnă de a-și conduce dieceza respectând povețele tutorelui spiritual „latin”) și lista de instrucțiuni transmise de Kollonich supraveghetorului iezuit de la Alba, întocmită și ea în trei exemplare, unul pentru a rămâne la cardinal, iar celelalte spre a fi transmise teologului și superiorului provinciei iezuite Austria<sup>49</sup>.

Deși avem de-a face cu trei acte distincte, observă Bărbat, ele erau de inspirație comună și se redactaseră în același timp. Diploma institua juridic funcția și îi contura în mare atribuțiile, reversalul sugera raporturile episcopului unit cu îndrumătorul său „latin”, relevând indirect sarcinile acestuia din urmă și modul în care vlădica le-a receptat, iar instrucțiunile aveau caracter privat, fixau normele activității teologului și se pare că erau valabile nu numai pentru primul iezuit care a funcționat în mediul greco-catolic, ci și pentru următorii, ținând cont de faptul că toți le-au respectat. În consecință, cele trei documente se condiționau reciproc: diploma schița în mare funcționarea instituției, reversalul îi aducea completări, iar instrucțiunile îi confereau forma finală<sup>50</sup>.

Deoarece respectivele acte se numără printre puținele izvoare care oferă informații concludente despre condiția și rolul teologului în biserica românească, autorul le investighează pe rând și cu mare atenție. El arată că, în diplomă, teologul e menționat prima dată în articolul trei, dar că atribuțiile lui se statuează în articolul cinci, în felul următor: tutorele spiritual trebuia să vegheze ca episcopul, sinodul și preoții să nu se îndepărteze de cerințele dreptului canonic și de preceptele bisericii; să fie

prezent la soboare și să supravegheze ordinea lor de zi; să controleze corespondența conducătorului eparhiei cu cei de altă confesiune; să fie atent la modul în care vlădica utilizează pârghiile punitive (amenzi, excomunicări etc.); să verifice conținutul cărților tipărite sau întrebuințate de cler; să modereze litigiile grave din dieceză, astfel încât ele să nu se rezolve prin autoritățile seculare locale, ci prin intervenția Strigoniului; să transpună cât mai repede în fapt prevederile diplomei; să constituie, alături de episcop, un bun exemplu pentru toți uniții ș.a. Practic, el îndrepta greșelile spirituale și morale ale ierarhiei și transgresările canonice, prescria procedurile corecte de consolidare a aderării la Biserica Romei, primea mărturisirile de credință, prevenea posibilele abuzuri ale păstorului față de turma sa, intermedia legăturile cu arhiepiscopia din Ungaria și avea grijă ca normele diplomei să se respecte întocmai<sup>51</sup>.

Referindu-se la reversal, Bărbat specifică faptul că teologul e pomenit întâi în articolul patru, cel care înscrisa promisiunea lui Atanasie Anghel de a pune cărțile gata pentru tipar la dispoziția îndrumătorului iezuit, în vederea unei cenzuri preliminare. Următoarea mențiune se face în articolul cinci, unde vlădica s-a angajat să curme toate erorile trecutului îndreptate împotriva canoanelor și deciziilor conciliilor romane, să instituie un econom pentru gospodărirea episcopiei, să nu organizeze vizitații canonice și sinoade, să nu excomunicе, să nu acorde divorțuri, să nu hirotonească, să nu numească protopopi, să nu destituie, amendeze, penalizeze sau transfere personalul din subordine, să nu administreze sacramente și să nu impună taxe de stolă fără acordul consilierului său „latin”, să-i dea acestuia deplină ascultare, să-l consulte în privința stabilirii numărului de preoți din eparhie, să-i prezinte corespondența cu cei de altă credință, să-l informeze mereu despre activitatea sa, să-i accepte corecțiile atunci când era cazul și, în general, să îndrepte în dieceza sa tot ceea ce teologul considera că trebuie îndreptat<sup>52</sup>. Din acest document reiese mult mai clar decât din diploma a doua leopoldină a Unirii religioase că tutorele spiritual iezuit era serios angrenat în mecanismul restructurat al bisericii românești și că, de fapt, pârghiile puterii se aflau în mare măsură în mâinile sale, chiar dacă, teoretic, ele aparțineau episcopului și sinodului.

<sup>51</sup> *Ibidem*, subtitlul *Atribuțiile teologului după diplomă*

<sup>52</sup> *Ibidem*, subtitlul *Atribuțiile teologului după reversalul sau jurământul lui Atanasie*

<sup>49</sup> *Ibidem*, subtitlul *Atribuțiile teologului*

<sup>50</sup> *Ibidem*, subtitlul *Caracterul celor trei documente*

Gama variată de îndatoriri ale teologului este însă cel mai bine surprinsă, demonstrează autorul, în instrucțiunile transmise lui de către primatele Ungariei. Extrem de explicite în raport cu documentele anterioare, ele evidențiază importante aspecte suplimentare, care permit descifrarea problematicii. Substanța lor reliefează că teologul răspundea de întreaga viață a Bisericii Unite, că el îl instruia pe episcop atât în chestiunile de credință, cât și în cele administrative, că făcea cunoscută la Strigoniu și la Viena situația diecezei, că apăra clerul „grec” împotriva asalturilor nobilimii protestante, că asigura preoților uniți exercitarea privilegiilor dispuse de suveran, că neutraliza abuzurile conducătorului eparhiei față de cei din subordine, că propaga învățăturile Bisericii Romei și educa în spiritul lor, scoțând din circulație doctrinele eretice, și că eforturile sale, deși priveau întreaga biserică, se concentră în a-l persuadea pe episcop, deoarece, în fond, în abila concepție „latină”, acesta era personajul-cheie al transferului confesional. Actul semnat de cardinal povățuia îndrumătorul iezuit, cu mult tact strategic și simț diplomatic, să câștige simpatia ierarhiei românești, pentru a-și putea îndeplini misiunea cu ușurință și eficiență<sup>53</sup>.

Dacă în legătură cu expunerea atribuțiilor teologului, narațiunea lui Bărbat și-a menținut în esență obiectivitatea, în partea următoare a studiului său, el nu reușește să-și mascheze punctul de vedere iezuit, afirmând că impunerea strânsei supravegheri în credință și morală nu ar fi trebuit să jignească un episcop conștient de formația sa precară și doritor de a deveni catolic și de a-și consolida opțiunea. Controlul spiritual era cu atât mai necesar și mai puțin scandalos, susține autorul, cu cât Atanasie Anghel își continua corespondența cu Brâncoveanu. În situația în care și-ar fi păstrat o atitudine neutră față de subiect, Bărbat putea să includă în analiza sa și ipoteza că nu neapărat „monitorizarea” atribuțiilor sale spirituale l-a supărat pe vlădică, cât implicarea efectivă a teologului în coordonarea tuturor activităților din eparhie.

Retușând într-o cromatică idealizată rolul tutorelui iezuit, autorul adaugă apoi că teologul oricum nu-l putea împiedica pe episcop să-și trimită scrisorile către ortodocși sau calvini (potrivit instrucțiunilor lui Kollonich numai acestea erau controlate), ci doar să-l avertizeze și să raporteze la Strigoniu. Nici nu era nevoie însă de mai mult, deoarece un

<sup>53</sup> *Ibidem*, subtitlul *Atribuțiile teologului după instrucțiuni*

asemenea demers ar fi condus la înlocuirea lui Atanasie Anghel, așa că, practic, chiar dacă Bărbat nu recunoaște, vlădica se afla într-o situație de totală subordonare. Se mai afirmă în studiu, de data aceasta cu îndreptățire, că credința firavă a păstorului „grec” și a clerului său și pericolele prea mari ar fi măcinat Unirea, dacă îndrumătorul „latin” nu s-ar fi aflat în mediul episcopiei, iar în sprijinul respectivei supoziții se invocă defecțiunea din 1711<sup>54</sup>. Ipoteza pare viabilă și poate fi acceptată, chiar dacă nu cunoaștem prea multe aspecte ale activității primilor teologi.

Din instrucțiunile lui Kollonich, mai aflăm că supraveghetorului i s-a cerut să dea dovadă de tact și prudență, să-și atragă simpatia clerului, spre a ocoli dificultățile (cine altcineva putea să adopte mai bine o asemenea strategie decât un iezuit? n.n.), să susțină opiniile preoților în fața episcopului, atunci când ele erau îndreptățite, să se informeze în detaliu despre condițiile de viață ale parohilor, să cunoască raporturile lor cu vlădica, să se opună abuzurilor acestuia ori de câte ori se impunea etc. Din dispozițiile cardinalului, reiese totodată că el considera că păstorul „grec” beneficia, în virtutea tradiției, de o putere exagerată și de un câmp prea mare de acțiune vizavi de turma sa și că limitarea lor ar fi avut efecte benefice pentru curmarea unor acte rușinoase, precum cumpărarea preoției, arbitrarul penalităților și al impunerilor ș.a.<sup>55</sup>

Dezbătând pe mai departe atribuțiile teologului, Bărbat scrie că el își exercita misiunea de control în strânsă cooperare cu episcopul și cu sinodul și că nu putea interveni direct în administrarea diecezei, mulțumindu-se, în situații conflictuale grave, să raporteze (de parcă aceasta nu ar fi fost de ajuns! n.n.) direct la Strigoniu. În dorința de a „îndulci” puțin tenta de rigiditate și severitate a sarcinilor consilierului „latin”, autorul menționează că, de-altfel, și vlădica se bucura de dreptul de a înainta la Strigoniu obiecții față de tutorele său spiritual<sup>56</sup>, ignorând să specifice că jalbele lui Atanasie Anghel, puse în balanță cu relatările iezuitului, nu ar fi avut nici o șansă de a li se da curs.

Tot din considerentul de a pune instituția analizată într-o lumină cât mai favorabilă, Bărbat reproșează autorilor ortodocși că au insistat fără măsură asupra misiunii teologului de a supraveghea și informa în legătură cu modul în care vlădica își respecta obligațiile asumate prin reversal, ei

<sup>54</sup> *Ibidem*, subtitlul *Raportul teologului cu episcopul*

<sup>55</sup> *Ibidem*, subtitlul *Raportul teologului cu clerul*

<sup>56</sup> *Ibidem*, subtitlul *Administrarea bisericii*

caracterizând-o ca deosebit de umiltoare pentru biserica românească. În acest sens, studiul său aduce corecturi, precizând că, deși istoricii ortodocși și-au imaginat că iezuitul introdus în mijlocul ierarhiei „grecești” a locuit permanent în centrul episcopal, pentru a-l supraveghea optim pe conducătorul eparhiei, în realitate, până în epoca lui Inochentie Micu, teologul s-a aflat, cu excepția a puțini ani, în reședințele iezuite de la Alba Iulia sau de la Sibiu, iar mai târziu, în mănăstirea bazilitană de la Blaj. Chiar dacă a fost așa cum susține Bărbat, nu vedem rațiunea pentru care această situație să fi conturat un control mai puțin strâns, din moment ce, oricum, consilierul „latin” trebuia să participe la toate sinoadele și vizitațiile canonice și să cunoască foarte bine starea clerului și raporturile episcopului cu protopopii și preoții săi.

Dintre numeroasele îndatoriri ale teologului, autorul le apreciază de mare importanță pe cea referitoare la corectarea superficialității dovedite de clerul răsăritean în tratarea problemei divorțurilor – deși problema fusese reglementată deja prin canoanele disciplinare ale sinodului din 1700, prezidat de Atanasie Anghel – și pe cea privind asigurarea protecției uniților vizavi de presiunile nobilimii calvine, o chestiune bine cunoscută de Kollonich. Ca adept al unui punct de vedere iezuit, Bărbat afirmă răspicat că nici o atribuție a îndrumătorului „latin” nu era dictată împotriva intereselor bisericii românești, ci din contră, instituția gândită de primatele Ungariei avea menirea de a garanta parcurgerea drumului ascendent început de ierarhia și de credincioșii „greci”, în condițiile în care cardinalul, pe baza știrilor și plângerilor primite din teritoriu, se îndoia de starea morală și spirituală a celor ce aderaseră la credința romană. Neîndoindu-se de veridicitatea imaginii catastrofice pe care o schițează clerului românesc, autorul îl instalează pe teolog pe pedestalul pretențios de garant al viitorului comunității majoritare din Ardeal, specificând cu patos că el nu a știrbit cu nimic drepturile și autoritatea conferite episcopului prin procedurile de consacrare<sup>57</sup>. O atare viziune bombastică, extrem de departe față de investigațiile de calitate din literatura de specialitate, ne scutește, credem, de orice comentarii suplimentare.

Din păcate, exagerărilor nu li se pune capăt aici. Ni se spune că unii istorici l-au acuzat fără rost pe tutorele spiritual iezuit că și-ar fi propus să-i familiarizeze pe români cu ceremonialul „latin”, pentru că el, de fapt, nu

primise indicații speciale în legătură cu atitudinea pe care ar fi trebuit să o adopte în raport cu ritul oriental și era constrâns să respecte dispozițiile Propagandei și ale superiorilor săi în materie de menținere a purității rânduielilor răsăritene. De altfel, adaugă autorul, teologul nu putea ignora respectarea ritului vechi, care era una dintre condițiile fundamentale ale Unirii religioase, alături de preservarea canoanelor, calendarului, sărbătorilor și „legilor” tradiționale. În acest context, datoria sa fundamentală părea să fie tocmai aceea de a conserva canoanele bisericii românești și ale bisericii universale în forma lor autentică<sup>58</sup>. Suntem convinși că, teoretic, lucrurile au stat întocmai așa, dar, în realitate, câteva documente ale vremii consemnează tentative de „latinizare” parțială, atât în timpul lui Atanasie Anghel, cât, mai ales, sub păstoria lui Ioan Patachi, de aceea teza de mai sus s-ar impune a fi reconsiderată în lumina unor cercetări de arhivă actualizate.

Foarte interesante sunt, în schimb, considerațiile lui Bărbat despre poziția teologului în structura ecleziastică românească. Se relevă faptul că el avea statut de consilier al episcopului pentru toate problemele privind conducerea diecezei, fiind un „causarum generalis auditor”. În această calitate, intervenea cu observații și sugestii, cu deosebire în situații critice, generate de diverse abuzuri, erori, devieri disciplinare sau scandaluri. Nu își aroga nici un fel de drepturi asupra episcopului, protopopilor și preoților și nu beneficia de autoritate efectivă în jurisdicție, dar nici nu era subordonat conducătorului eparhiei, ci, desigur, superiorilor săi, arhiepiscopului de Strigoni și Sfântului Scaun. Sfaturile sale nu erau formulate în numele vreunei puteri executive, legislative sau coercitive. În cazul primului vladică unit, a depus și efortul suplimentar de a urmări mai exigent modul în care povețele lui erau respectate, dar aceasta nu din dorința de a-și spori influența, ci pentru că însuși Atanasie Anghel se angajase prin jurământ să-i dea ascultare deplină. Indiferent de activitatea îndrumătorului „latin”, episcopului îi revenea întotdeauna responsabilitatea deciziilor, vladica având deplina libertate de a respinge îndemnul iezuitului, dacă ele periclita Unirea religioasă. Dintre toți episcopii supravegheați de teologi, numai Atanasie Anghel s-a aflat în situația specială de a fi angajat prin jurământ față de tutorele său spiritual, relațiile celorlalți vladici cu consilierii lor fiind mult mai libere. Măsurile privind liderul diecezei se puteau lua doar la Strigoni și, în acest sens, teologul se

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Ibidem*, subtitlul *Teologul și ritul oriental*



limita la a aduna informații, a raporta și a face eventuale propuneri<sup>59</sup>. Bărbat surprinde în esență corect statutul juridic al instituției impuse de Kollonich în biserica românească din Transilvania, dar, după cum am mai precizat, s-ar fi cuvenit să observe că împrejurările epocii în care s-a împlinit transferul confesional confereau puteri mult mai mari teologului decât cele expuse mai sus, deoarece, având în vedere neîncrederea forurilor romano-catolice în capacitățile clerului unit de a-și finaliza opțiunea aderării la Biserica Romei, e greu de crezut că un eventual raport negativ al îndrumătorului „latin” se putea contracara de către vlădică, or atunci întreaga ierarhie română era conștientă de acest fapt și nu cuteza să emită pretenții de autonomie. În consecință, în afară de actele oficiale, ar trebui exploatare și alte surse arhivistice pentru lămurirea raporturilor de forță din fruntea Bisericii Unite în primii ei ani de funcționare.

În continuarea studiului, se subliniază că, de jure, vlădica beneficia de autoritate deplină și de toate drepturile și privilegiile episcopale, pe care teologul nu le putea restrânge, precum nu-i era îngăduit nici să invalideze deciziile necorespunzătoare, ci numai să avertizeze asupra lor și să le semnaleze la Strigoniu. Toate măsurile dispuse de conducătorul diecezei (până și hirotonirile abuzive, tipărirea unor cărți necorespunzătoare în plan dogmatic sau alte inițiative ilicite din perspectiva dreptului canonic) intrau în vigoare indiferent de opinia teologului, până la înfirmarea lor de la Strigoniu. Pentru că tutorele spiritual ieziuit nu exercita autoritate asupra diecezei și asupra preoților, nu putea interveni nici pentru îndreptarea neregulilor constatate din postura de însoțitor al episcopului pe parcursul vizitațiilor sale canonice, ci doar să le supună atenției acestuia. Singurele sentințe pe care le dădea priveau excomunicările (tocmai pentru a se evita abuzurile), dar și ele trebuiau promulgate tot de către vlădică. Deși s-a străduit să diminueze în cercetarea sa influența teologului, autorul e obligat să menționeze în acest punct că Atanasie Anghel se angajase ca după un al treilea avertisment primit de la Strigoniu, să-și părăsească scaunul. El completează însă că avertismentele nu se dădeau în nici un caz de către consilierul ieziuit, ci de către arhiepiscopul din Ungaria<sup>60</sup>. Oricum, este și aceasta o timidă recunoaștere a faptului că puterea supraveghetorului ieziuit părea mult mai mare decât lasă să se întrevadă documentele oficiale.

<sup>59</sup> *Ibidem*, subtitlul *Poziția teologului în biserica română*

<sup>60</sup> *Ibidem*, subtitlul *Drepturile episcopului*

Partea studiului care, probabil, stârnește cel mai mare interes se referă la diferențele substanțiale dintre atribuțiile fostului superintendent calvin al bisericii românești și cele ale teologului. În rândurile dedicate acestei problematice, se dezvoltă mai vechea investigație a lui Bunea, specificându-se că, în timp ce tutorele calvin impunea o credință diametral opusă învățăturilor bisericilor „latine” și „grecești”, îndrumătorul ieziuit oferea o instrucție solidă în adevărata religie creștină, urmând fidel doctrinele sfinților părinți și ale conciliilor ecumenice și cultivând conținutul cărților liturgice identice la apuseni și la răsăriteni. Ca ieziuit, Bărbat ține să accentueze că numai perfidia „grecilor” și ambițiile lor lumești au subminat unitatea ecleziastică și au dat naștere unor neîntemeiate puncte de divergență spirituală, din dorința de a justifica schisma. Dacă superintendentul trata ritul românesc ca superstiție, adaugă autorul, consilierul „latin” respecta, în spiritul celor hotărâte de Sfântul Scaun, ceremonialul răsăritean și, chiar mai mult, pretindea cinstirea lui riguroasă. În timp ce controlorul calvin scosese o întinsă parte a Transilvaniei de sub jurisdicția episcopului român, supraveghetorul ieziuit l-a ajutat pe vlădică să recupereze teritoriile pierdute și să-și consolideze autoritatea asupra lor. Superintendentul l-a obligat pe conducătorul diecezei „toleraților” să promoveze calvinizarea, însă teologul s-a străduit să prevină orice eventuală trecere a orientalilor de la ritul lor strămoșesc la cel roman. Spre deosebire de reprezentantul calvin, care și-a exercitat puterea juridică asupra eparhiei românești, consilierul ieziuit nu beneficia de asemenea prerogative legislative, ele aflându-se în întregime în posesia episcopului și a sinodului. Nici un superintendent, semnalează Bărbat, nu reușise să formeze vreo personalitate din rândul „toleraților” capabilă să-și apere etnia, biserica și cultura, dar îndrumătorul „latin” a îndreptat situația și a stimulat educarea „grecilor” în instituțiile ieziuite de învățământ, unde se puneau preț pe dezvoltarea atașamentului învățăceilor față de propriul popor, iar râvna sa a contribuit la apariția ilustrelor generații de profesori ai Blajului și de lideri profund implicați în mișcarea națională. Dacă administratorul calvin prezida deseori sinoadele, stabilea ordinea lor de zi, guverna și subjugă, supraveghetorul ieziuit nu dispunea de sarcini de acest fel, ci doar ajuta biserica românească să se îndrepte în direcția stabilită de ea prin liber consimțământ, adică spre catolicism, ca doctrină, și spre ritul și tradițiile răsăritene, ca lege<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> *Ibidem*, subtitlul *Diferențieri față de superintendentul calvin*

În pofida faptului că și în segmentul final al expozeului său, autorul continuă să idealizeze rolul instituției teologului în propășirea societății românești din Ardeal de după Unirea religioasă – menținându-și analiza la nivelul teoretic al documentelor oficiale ale vremii și nereferindu-se deloc la activitatea concretă din teren a consilierilor iezuiți, care, cel puțin în ceea ce privește tendințele de latinizare, nu a fost întotdeauna conformă cu prevederile instrucțiunilor impuse lor de forurile catolice superioare – înclinăm să apreciem că el a evaluat în esență corect beneficiile majore ale schimbării de tutelă din dieceza română a Transilvaniei. De altfel, în încheiere, Bărbat recunoaște cu neașteptată moderație că într-un fel se reliefează posturile teologilor care funcționau în preajma episcopului și cu totul altcumva se conturează statutele iezuiților desemnați ca „directori” în fruntea ierarhiei „grecești” în caz de vacanță episcopală, pentru că, legat de activitatea celor din urmă, se impune o investigație mai complexă<sup>62</sup>. Lista completă a teologilor și „directorilor” iezuiți din Biserica Unită, cuprinsă în anexele studiului, este și ea de mare utilitate pentru specialiștii interesați de problematică.

Ca orice cercetare temeinică privind direct sau indirect Unirea religioasă, întreprinderea lui Bărbat exploatează masiv textele publicate de Nilles, surse cărora le asociază materiale extrase din arhiva Congregației de Propaganda Fide, acte conciliare, manuscrise, cărți, corpusuri documentare și studii ale unor autori precum Șincai, Cipariu, Bariț, Micu-Moldovan, Grama, Bunea, Bianu, Hodoș, Iorga, Al. Pop, Păclișanu, Bitay, Dragomir și E. Panaitescu, diverse articole și semnalări publicate în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice, Chiriadromionul* tipărit la Bălgrad, în 1699 etc. După cum se poate sesiza, în general, autorul a încercat să recupereze în plan bibliografic cam tot ceea ce apăruse important în tematică până la data la care și-a început traviulul.

Indiferent de lacunele studiului *L'institution de l'office du „théologien” dans l'Eglise Roumaine Unie*, se cuvine a se sublinia marea sa relevanță pentru detalierea problematicei Unirii religioase. Sondând curajos și conștiincios și sistematizând un aspect delicat și controversat al transferului confesional al „toleraților” ardeleni, Bărbat a readus în actualitate cauze și consecințe ale aderării la Biserica Romei abordate sumar sau chiar neglijate de istoriografia tradițională. Demersul său mai

are o semnificație importantă, și anume aceea că relevă o continuitate calitativă de admirat a istoriografiei catolice românești, chiar și în condițiile vitrege ale exilului.

<sup>62</sup> *Ibidem*

## CAPITOLUL V

RENAȘTEREA – TRADIȚIONALISM, TENDINȚE  
REVANȘARDE ȘI NOI DIRECȚII

## V.1. Primele riposte

Scrisul istoric greco-catolic de după 1989 devine în mod clar din ce în ce mai productiv, dar, din nefericire, o parte a lui se situează încă departe de obiectivitatea și profunzimea capabile să stârnească interesul real al lumii științifice. E și firesc până la un punct să fie așa, deoarece, după decenii de interdicție, în care activitatea desfășurată în condițiile grele ale clandestinității s-a rezumat la aspectul ritual, speranțele cantonându-se într-un firav sprijin extern, mai mult moral, nu puteau apărea peste noapte specialiști capabili de a relua tradiția cercetărilor de istorie confesională de la cota valorică la care se aflau în momentul întreruperii lor brutale de către regimul comunist. Printre rândurile redactate de teologii și istoricii uniți (mulți dintre ei recuperați, prin forța împrejurărilor, din alte domenii de activitate sau reluând o carieră demult întreruptă), răbufnește, deocamdată, multă patimă, fapt oarecum de înțeles după îndelungata perioadă de teroare generatoare de frustrări și de dorințe de revanșă.

Urmând preocupările înaintașilor lor, autorii de astăzi nu scapă de obsesia de a justifica în permanență momentul Unirii religioase. Ei își fixează, astfel, o țintă falsă, pentru că e inutil a redemonstra temeinicia unui act istoric de o asemenea anvergură, ale cărui efecte s-au întipărit oricum adânc în evoluția românilor transilvăneni și, implicit, în conștiința publică. Ar fi mult mai important, poate, de lărgit perspectiva asupra celor întâmplate aici acum mai bine de două secole, de integrat transferul confesional din Ardeal în cadrul mult mai amplu al istoriei europene a momentului și de pus în lumină numeroasele surse documentare rămase încă inedite. Dar programe de cercetare în acest sens se conturează cu dificultate, iar tradiția rămâne mai puternică.

În primii ani de după recunoașterea de către stat a greșelilor comise în regimul totalitar și de reluare pe baze legale a activității Bisericii Române Unite, principalul obiectiv pe care și l-a propus în mod eronat istoriografia greco-catolică a fost cel al riposteii. După lunga perioadă de tăcere, se resimțea acut nevoia de a exprima – uneori cu furie, alteori cu tristețe – o durere până atunci tănuită și de neutraliza tezele ortodoxe care se vehiculasera nestingherit atâtea vreme. Ca atare, după apariția lucrării lui Eugen Popa, *Legea strămoșească și Unirea cu Roma*<sup>1</sup>, un volum semnat de Prunduș, Plăianu și Cucerzan, intitulat *Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite*, a continuat agasantul război ideologic cu teologii ortodocși, reluând lupta de acolo de unde fusese ea suspendată în 1948. Analiza autorilor sus menționați are un sens nefiresc, pornește de la concluzii înspre premise, iar enunțul potrivit căruia Unirea religioasă a reprezentat o revenire a românilor la Biserica Romei și un paravan contra calvinizării este expus cu tonul grav și răspicat al unei sentințe. E vorba însă de o sentință firavă în argumentația ei, construită în graba mare și împănată cu clișee desprinse din demonstrații mai vechi, datând din perioada interbelică, antebelică sau chiar din secolul trecut. Semnatarii textului insistă pe decizia Vienei de a lăsa românilor posibilitatea de a se uni cu oricare dintre religiile recepte, pentru a evidenția că greco-catolicismul nu s-a impus prin constrângere<sup>2</sup>, dar ei omit să precizeze că instrucțiunile autorităților imperiale mascau deseori interese politice majore și nu toate erau redactate spre a fi aplicate neîntârziat. În schimb, constatarea autorilor cum că marele sinod de unire din 1700 și simulacrul de adunare a clerului din 1948 nu pot fi comparate din punctul de vedere al legalității deciziilor lor<sup>3</sup> este în totalitate valabilă, chiar dacă opțiunea de la începutul veacului al XVIII-lea a preoților, episcopului și credincioșilor nu izvoarește nici ea din deplină „libertate și bunăvoie”, după cum se susține în lucrare, ci a fost influențată de uriașele promisiuni și de strategiile abile ale puterii imperiale.

De altfel, unele dintre ideile de mai sus sunt reluate de Prunduș și Plăianu în materialul intitulat *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, publicat în aceeași perioadă în care s-a

<sup>1</sup> Carte publicată la Cluj-Napoca, în 1992.

<sup>2</sup> S.A. Prunduș, C. Plăianu, E.S. Cucerzan, *Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1993, p.3-22

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.23-30

editat cartea *Denaturări grave....*. E vorba de o perspectivă clasică asupra evenimentelor din jurul anului 1700, nu lipsită de accente polemice, dar deoarece elaboratul amintit are mai curând un caracter de popularizare, vizând o reîmprospătare a problematicei în conștiința unei societăți care nu și-a depășit în întregime limitele impuse de educația și propaganda fostului regim totalitar, nu se va insista asupra lui.

## V.2. Ioan M. Bota

Cu lucrarea sa didactică *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești*, acest autor se situează în continuarea liniei istoriografice tradiționale. În respectiva sinteză, Unirea religioasă este în detaliu explicitată în contextul mai larg al catolicismului european, trecându-se cu mare atenție prin detaliile conciliilor de la Constanța și, peste câteva decenii, de la Ferrara-Florența, pentru a se încheia apoi expunerea etapei unei mari opțiuni religioase pentru Roma prin analiza bine cunoscutei uniuni de la Brest, pusă în lumină în legătură directă cu reacțiunea ortodoxă pe care a generat-o<sup>4</sup>. Desigur că pătrunzând adânc în trecut și coborând până în secolul al XV-lea motivațiile a ceea ce s-a întâmplat în Transilvania la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, fenomenele istorice focalizate de autor pot fi mai bine înțelese.

Din păcate, tocmai cercetarea dedicată faptelor lui Atanasie Anghel și ale clerului și credincioșilor săi nu depășește cadrul rigid al metodologiilor și argumentărilor tradiționale, reluând (oare pentru a câta oară?) aceleași șabloane perpetuate în scrisul istoric greco-catolic din perioada lui Bunea și Grama (adică din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea) până astăzi. Astfel, Bota lărgeste perspectiva asupra Unirii religioase din Ardeal, prezentând-o ca pe verigă dintr-un lanț mai lung al expansiunii politice și culturale a catolicismului european, dar, odată ajuns la evenimentele anilor 1697-1701, resursele sale se epuizează, fiind nevoit să le realimenteze din seva vechii istoriografii, fără un serios apel la izvoare documentare inedite. De altfel, și el, alături de numeroși autori care, în mod firesc, și-au recăștigat verva după reînființarea Bisericii Române Unite, a dat dovadă de

<sup>4</sup> Ioan M. Bota, *Istoria bisericii universale și a bisericii românești*, Cluj-Napoca, 1994, p.114-121

mai multă eficiență în domeniul literaturii de popularizare a cauzei confesionale decât în activitatea de propriu-zisă specialitate, deși avea mai mare experiență în cercetarea istorică decât alți semnatari ai unor cărți privind trecutul greco-catolicismului ardelean.

Nici lucrarea sa intitulată *Ființa și rolul Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, în viața poporului român*, realizată în colaborare cu Tertulian Langa, nu poate fi încadrată decât în seria replicilor oarecum tipizate date teoriilor agresive (și ele modelate după un calapod ideologic unic) lansate de scrisul istoric ortodox<sup>5</sup>. Fiind elaborată în cea mai comună notă tradițională, cartea *Ființa și rolul Bisericii Române Unite...* nu prezintă mare interes din punctul de vedere al prezentei analize istoriografice.

## V.3. Nicolae Gudea

Autorul prezentat aici poate fi caracterizat ca unul dintre istoricii profund ancorați în marile suferințe care au marcat din plin trecutul Bisericii Române Unite. Eminent specialist în probleme de istorie antică și preocupat de evoluția timpurie a creștinismului în spațiul nostru, reputatul cercetător al Institutului de Istorie din Cluj, mai apoi profesor al Facultății de Teologie Greco-Catolică din același oraș, s-a îndreptat înspre cercetarea fenomenelor religioase din timpul instaurării regimului habsburgic în Transilvania după ce ani îndelungați dăduse dovada valorii sale în studierea unei epoci diferite.

Nerenunțând la credința sa, într-o perioadă grea, în care mulți nu cutezau să dea curs imboldurilor sufletești sincere, Gudea s-a angajat în dezbateră istoriografică pe tema aderării românilor la catolicism la scurtă vreme după căderea regimului totalitar, într-un moment în care nu existau suficiente forțe spirituale pentru a susține competent cauza. Poate și din aceste considerente, rândurile pe care le-a scris în lucrarea *Biserica Română Unită. 300 de ani (1697-1997)* sunt unele dintre cele mai pătimașe care s-au publicat pe tema Unirii religioase în ultimul deceniu al secolului XX.

<sup>5</sup> Idem, Tertulian Langa, *Ființa și rolul Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, în viața poporului român*, Cluj-Napoca, 1993, passim

Caracterul polemic al studiului amintit se evidențiază rapid, chiar în introducerea trecându-se deja în revistă toate forțele care s-au manifestat ostil în raport cu greco-catolicismul ardelean, pe întregul parcurs al existenței sale, adică mai bine de trei secole. Se regăsesc în acest sumbru inventar istoric și istoriografic, într-un ciudat mixaj, autori ortodocși, nobilime calvină, fanarioți, ruși, sârbi, reprezentanți ai literaturii legionare, regimul horthyst, cel comunist, inamici din epoca actuală etc. Tabloul este intenționat conturat în tușe ferme (pe alocuri puțin exagerate), pentru a releva uriașa disproporție între factorii de putere ce și-au propus anihilarea catolicismului românesc și micul nucleu spiritual care s-a situat în apărarea lui. Pe linia istoriografică tradițională, sunt extrase câteva citate din scrierile unor istorici ortodocși (Lapedatu și Prodan), pentru a pune în lumină valoarea deciziei lui Atanasie Anghel<sup>6</sup>.

Tentația autorului de a spori sugestivitatea lucrării prin schițarea unor imagini catastrofice persistă și în partea dedicată modului cum au fost interpretate de-a lungul timpului actele fundamentale ale Unirii religioase. Aici, înainte de fireasca incursiune cronologică în scrisul istoric confesional, presupusă de tematica unui asemenea capitol, profesorul clujean a ținut neapărat să sublinieze starea dezastruoasă a arhivelor și bibliotecilor greco-catolice, distruse în mare parte, ca și situația ingrată a literaturii unite, care, vreme de decenii, s-a concentrat în jurul unor publicații apărute în exil (la Roma, München, Paris, Würzburg etc), inaccesibile pentru cei din țară. De abia după aceste precizări suplimentare – situate în continuarea celor din introducere și menite a spori optica deprimantă și apăsătoare asupra trecutului și stării actuale a Bisericii Greco-Catolice (desigur cu intenția de a trage un semnal de alarmă) –, Gudea a abordat, în sfârșit, problema enunțată în titlul capitolului.

Expunerea istoriografică se structurează pe mai multe paliere: întâia generație de istorici ai Unirii religioase, care a argumentat ideea esențială că transferul confesional a fost o realizare românească; a doua generație de autori uniți, mai abilă în critica documentelor, dar care nu a pus la îndoială actele fundamentale din perioada 1697-1701; reprezentanții valului ortodox agresiv de la sfârșitul secolului al XIX-lea, între care figurează, probabil datorită poziției sale contestatate față de manifestele sinoadelor

din 1698 și 1700, și greco-catolicul Nicolae Densușianu; specialiștii ortodocși bine pregătiți de după 1918, al căror atac a întâmpinat o replică firavă din partea Blajului (Nicolae Iorga nu s-a raliat avalanșei necumpătate de critici); personalitățile Bisericii Române Unite (de talia lui Pâclișanu sau Bârlea), care au încercat să depășească polemica prin elaborarea unor sinteze bine documentate despre trecutul românilor adepți ai catolicismului etc<sup>7</sup>.

Uneori, referirile la cei de dincolo de „baricada” ideologică sunt pigmentate cu acide comentarii care se îndepărtează de normele nescrise ale unei incursiuni istoriografice (spre exemplu, se definește simplificat cunoscuta teză a lui Nae Ionescu, potrivit căreia românii adevărați nu pot fi decât ortodocși, drept o consecință teoretică a dorinței fierbinți, manifestate de Biserica Ortodoxă după reîntregirea României, de a-i integra pe greco-catolici și se etalează criza morală a Bisericii Ortodoxe ardelenice de la începutul secolului XX, accentuându-se momentul trist al blestemării armatei române pătrunse în Transilvania în timpul primului război mondial, o stratagemă pe care autorul nu ar fi trebuit să o utilizeze într-o analiză de acest gen, deoarece nu prea are legătură cu disputa din cadrul scrisului istoric confesional). Pesimismul capitolului se menține și după ce Gudea face o inspirată translație de la aspectele istoriografice la cele politice, evidențiind interacțiunea nefastă pentru Biserica Unită între cele două domenii<sup>8</sup>.

Sunt punctate în continuare toate loviturile puternice primite nemeritat de această instituție din partea unor autorități care, cel puțin teoretic, ar fi avut datoria de a o ocroti și de a-i recunoaște contribuția deosebită la evoluția societății românești. Astfel, marile speranțe de după reîntregirea țării s-au năruit în sufletele greco-catolicilor, sub impactul prevederilor Constituției din 1923 și în timpul chinuitoarelor negocieri pentru semnarea Concordatului de către guvernul român. Expunerea graduală conduce apoi cititorul spre epoca și mai tristă de după instaurarea regimului totalitar (definit în mod plastic drept „o colonie iudeo-comunistă a U.R.S.S.”), când Unirea religioasă a fost catalogată de-a dreptul ca act străin și ca trădare, pregătindu-se lichidarea ei după modelul crunt aplicat de sovietici în Ucraina și Belarusia. Terorizate în țară sau stinghere în străinătate, răzlețele

<sup>7</sup> *Ibidem*, capitolul *Scurtă privire asupra modului cum au fost interpretate actele de Unire cu Roma a Bisericii Române din Transilvania*, p.6-10

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Nicolae Gudea, *Biserica Română Unită. 300 de ani (1697-1997)*, Cluj-Napoca, 1994, *Introducere*, p.5-6

voci ale specialiștilor Blajului s-au pierdut în corul masiv al „antipapismului comandat”, dirijat, din păcate, de istorici consacrați în perioada interbelică și susținuți de epigonii lor oportuniști<sup>9</sup>.

Pe măsură ce analiza curge înspre perioada actuală, se dă frâu liber sentimentelor, caracterizându-se operele unor autori ortodocși de astăzi drept duplicitate, iar alții fiind catalogați ca „arhierii deveniți brusc mari specialiști”. Agresivitatea stilului atinge apogeul în concluziile capitolului, unde politica religioasă a statului român din perioada 1948-1989 este comparată – nici mai mult, nici mai puțin – cu politica statului maghiar din timpul dualismului<sup>10</sup>.

Spirit militant, polemic și deplin angajat în dezbateră problematicei, Gudea utilizează deseori tehnici specifice eseului, ce par neconvenționale, dar conferă studiului o sporită putere de sugestie și un farmec aparte. În majoritatea lucrărilor de istorie confesională, notele personale intercalate în discurs apar ca deplasate, desuete și dăunătoare, însă în cazul acestui autor, ele se dovedesc utile, deoarece se plasează cu îndemânare în prelungirea concluziilor formulate, impun o anume vigoare perspectivei conturate și facilitează asimilarea mesajului transmis.

În capitolele următoare ale *Bisericii Române Unite. 300 de ani...*, atenția pe alocuri sarcasticului investigator al trecutului confesional se focalizează, în sfârșit, pe dezbateră exclusivă a subiectului Unirii religioase, fără a se mai lansa spumoase considerații negative la adresa istoriografiei adverse. Astfel, în capitolul al doilea, se punctează câteva priorități pe care ar trebui să le aibă în vedere cei interesați de aprofundarea tematicii evenimentelor religioase desfășurate între anii 1697-1701.

Din posibilul program de cercetare schițat de autor, unele linii directe sunt oportun surprinse și ar fi realmente necesară urmarea lor, altele însă nu constituie obiective inedite și reluarea lor ar conduce înspre o nedorită risipă de efort. Sunt pe deplin îndreptățite considerațiile lui Gudea potrivit cărora disputele din scrisul istoric ar trebui odată pentru totdeauna curmate și s-ar cuveni o mai amplă raportare a analizelor la literatura străină de specialitate (germană, franceză, austriacă, engleză etc.), deoarece orice optică externă, detașată sufletește de interminabilul duel confesional românesc, asigură imparțialitatea care poate apropia de adevăr. Apare

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ibidem*

excelent construită în discurs teza care prezintă procesul religios de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea nu ca dezbinare a spiritualității românești, ci ca factor esențial de îmbogățire și diversificare culturală. Este la fel de binevenit formulată aserțiunea că izvoarele Unirii religioase nu sunt nici pe departe epuizate și că se pot încă valorifica numeroase documente ale Curții imperiale și manuscrise calvine sau săsești, după cum e imposibil ca cei inițiați în chestiunea aderării „toleraților” la catolicism să nu se declare de acord cu ideea că nu s-au studiat nici bisericile cu care românii ardeleni au venit în contact, restrângându-se în acest mod fenomenele analizate la valențele lor interne<sup>11</sup>.

Pe de altă parte însă, se pot accepta mai greu câteva constatări necorespunzătoare realităților istoriografice actuale. Spre exemplu, unele articole, studii și teze de doctorat elaborate în ultimul deceniu înfirmă observația că nu s-au evidențiat în cercetări elemente importante legate de contextul mai larg care a influențat deciziile clerului lui Atanasie Anghel, cum ar fi: reverberația politicii religioase a habsburgilor în provinciile răsăritene; efectele Contrareforme catolice în zonă; organizarea canonică a bisericii române înainte și după transferul confesional; situația angrenajului general ierarhic-administrativ al catolicismului din teritoriile estice în care s-au încadrat românii după opțiunea lor din anii 1697-1701; uniriile din Partium, Banat și Srem ca „laboratoare experimentale” pentru proiectul catolic transilvan; reacțiile provocate în Ardeal de încercările repetate de intervenție ale Mukačevo-ului etc. Analiza tuturor acestor aspecte, considerate de autor ca neglijate, și încă a multor altora, oarecum inedite, a demarat demult la sugestia regretatului profesor Pompiliu Teodor și se află în atenția unor specialiști – consacrați în mare parte după 1989 – de la Cluj, Alba-Iulia, Blaj și Oradea.

Și-au făcut loc în capitolul al doilea și alte deducții ferm pronunțate, dar care rămân cel puțin discutabile. De pildă, e greu de dovedit că, înainte de Unirea religioasă, preoții ortodocși aveau în general o situație socială și culturală bună și că mulți cunoșteau limba latină, pentru că aceasta era limbă oficială în principat. Fără îndoială că au existat exemple în acest sens (preoți boieri sau preoți nobili), dar ele nu par reprezentative pentru un cadru social de ansamblu, dominat încă de persistența imaginei (conturată

<sup>11</sup> *Ibidem*, capitolul *Este necesar un nou mod de abordare a acestei probleme*, p.10-15

de Nicolae Iorga în excelența sa carte *Sate și preoți din Ardeal*) a unui cler românesc ignorant, confuz, pauper și bine încătușat în lanțurile iobăgiei. Tot atât de dificil este a se evita explicarea, măcar în parte, a Unirii religioase prin rațiunile ei de ordin social și material, motivându-se intenționată omisiune prin considerentul că acceptarea calvinismului ar fi atras mai multe avantaje pentru „tolerați” decât trecerea la catolicism. O atare ipoteză nu ține deloc seama de cadrul politic, social și cultural din provincie, bine orchestrat de imperiu în sensul demolării rapide a poziției calvinismului de lider între religiile recepte. De asemenea, având în vedere abilitatea habsburgilor în a-și atinge interesele, nu este deocamdată oportun a se invoca în apărarea Unirii actul prin care Viena acorda românilor libertatea de a adevra la oricare dintre credințele oficiale din provincie. Ipoteza că respectiva hotărâre a fost adoptată doar din interese strategice, pentru a detensiona Stările, și nu cu intenția de a se aplica într-adevăr se dovedește încă viabilă, de nedemontat în stadiul actual al cercetărilor.

Desigur că trecerea românilor la catolicism nu se justifică doar prin argumentele materiale invocate simplist și tendențios de istoriografia ortodoxă, dar este la fel de păgubos a omite sau a împinge aceste cauze în fundalul analizei, insistând exclusiv asupra chestiunilor sufletești și asupra spiritului profund religios al epocii. Se știe că, la nivelul elitelor socio-administrative de atunci, spiritul religios era dublat de un interes politic, care și-a pus o amprentă decisivă asupra comportamentului lor, iar în lumea majoritară a satelor, același spirit religios este insondabil și în bună parte mascat de superstiții și misticism. Categoricală declarație că nu a fost vorba de o unire (nici măcar parțial!) pentru interese materiale și politice, ci pentru poziția unui popor în stat și pentru o instituție ecleziastică liberă – un fel de prag al viitoarelor acțiuni politice<sup>12</sup> – este contradictorie, îndoielnică și chiar puțin demagogică. Oare dorința de promovare prin religie a propriului popor la un statut socio-economic, juridic și cultural superior nu reprezintă, în fond, și un interes politic, chiar dacă el nu era încă gândit și exprimat în mod programatic, ci mai degrabă intuitiv?

Se trece rapid dintr-o extremă în cealaltă, pentru că, după ce, inițial, se neagă orice motivație politică a transferului confesional, se lasă apoi, paradoxal, să se înțeleagă că Atanasie Anghel și clerul său au văzut într-o

biserică independentă cadrul prielnic de manifestare a viitoarelor programe naționale, ceea ce înseamnă a judeca faptele trecutului din perspectivă prezentă și de „a transplanta artificial” în epocă un mod actual de gândire. Departe de noi ideea de a contesta existența, la finele evului mediu, a unei elite românești nemulțumite de posibilitățile limitate de afirmare, dar de aici și până la a vedea în acest firav corp socio-etnic un grup politic omogen și matur, capabil prin Unire să intuiască proiectele viitoare ale lui Inochentie Micu și ale Supplexului, distanța este mult prea mare. Angrenajul care a generat deciziile românești din anii 1697-1700 este de o covârșitoare complexitate, iar componentele sale trebuie studiate cu egală atenție, deoarece doar o cercetare echilibrată poate conduce înspre concluzii veridice.

Nu se susține nici opinia autorului referitoare la faptul că s-a uitat, în studiile dedicate Unirii religioase, a se porni și de la descrierea situației ingrate a Bisericii Romano-Catolice din Transilvania între 1556 și 1716<sup>13</sup>. Toate lucrările serioase care includ problematica opțiunii confesionale românești de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea fac legătura directă între starea critică a catolicismului de dinainte de instaurarea noului regim politic, proiectele imperiale de revigorare a acestei religii recepte și soluția integrării „toleraților” în Biserica Romei. Acest „șablon” al analizei l-au respectat inclusiv cei mai buni specialiști greco-catolici, dar, mai cu seamă, istoricii maghiari ai religiei, care rareori au omis, analizând perioada de după 1700, să demareze expunerile lor cu prezentarea raporturilor confesionale dezechilibrate din principatul calvin. Desigur că cercetarea trăsăturilor catolicismului ardelean de veac XVI sau XVII poate fi aprofundată și de istoriografia noastră, dar, deocamdată, ea nu constituie una dintre priorități, deoarece e greu de crezut că prin eforturile depuse în această direcție Unirea religioasă va apărea într-o altă lumină.

Că s-a ignorat a se trata hotărârile clerului superior românesc din anii 1697-1700 prin prisma largă a interferențelor cu noul spirit al Contrareformei catolice<sup>14</sup> constituie o altă precizare a lui Gudea neacoperită pe deplin. Din perioada interbelică sau chiar antebelică, o serie de manuale și de sinteze de istorie bisericească făceau referire la Contrareformă și la efectele ei răsăritene, între care se înscriau și proiectele

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*

concretizate de atragere a românilor. Același profesor Pompiliu Teodor, menționat în rândurile de mai sus, deși ortodox, nu a evaluat Unirea religioasă decât prioritar din această perspectivă, iar modelul său de abordare istoriografică l-au urmat și alți specialiști.

Capitolului al treilea al lucrării *Biserica Română Unită. 300 de ani...* nu i se poate reproșa nimic. Aici sunt prezentate cronologic, în forma unui repertoriu, 26 de evenimente petrecute între martie 1697 și iulie 1698, însoțite de precizări asupra izvoarelor din care ele au fost extrase. Toate momentele trecute în revistă sunt, direct sau indirect, legate de primul sinod al Unirii religioase, desfășurat în februarie 1697, în timpul episcopului Teofil. Mesajul este clar și, într-adevăr, cititorul este înclinat să accepte opinia autorului că, în fapt, decizia lui Teofil și a celor din jurul său a marcat apariția Bisericii Greco-Catolice din Transilvania<sup>15</sup>. Deși demonstrația lui Gudea este atractivă, din păcate trebuie recunoscut faptul că prin moartea misterioasă a episcopului (asupra căreia cercetările s-ar cuveni să se focalizeze mai intens), programul de catolicizare a fost întrerupt și apoi reluat de la început, așa încât meritul de întemeietor a revenit, cel puțin într-o perspectivă juridică, noului vlădică Atanasie Anghel.

Capitolul al patrulea reprezintă o completare și o prelungire fericită a celui anterior, deoarece are menirea de a sublinia și el deosebita importanță a opțiunilor din timpul lui Teofil. Se pune aici în valoare tot ceea ce se știe despre sinodul din februarie 1697 și se evidențiază (prin menționarea unor documente oficiale și a unor cronici mai apropiate sau mai îndepărtate de eveniment) că actul a fost remarcat de mediile politice și religioase din Transilvania<sup>16</sup>. Din acest punct, analiza se prăbușește de la înalta ținută a argumentației sprijinite cu material arhivistic la cota mult inferioară a afirmațiilor bazate pe citate extrase din operele unor personalități preocupate de problematică. Succesiunea unor fragmente desprinse din lucrările lui Andrei Ilia, Gheorghe Șincai, Ion Budai-Deleanu, Nicolae Iorga etc. vrea să convingă că Unirea religioasă a fost generată de conștiința apartenenței inițiale a românilor la Biserica Romei, că prin

<sup>15</sup> *Ibidem*, capitolul *Repertoriu de informații contemporane referitoare la primul sinod de unire din februarie 1697 sub episcopul Teofil*, p.15-18

<sup>16</sup> *Ibidem*, capitolul *Scurt comentariu istoric în legătură cu datele oferite de izvoarele istorice în legătură cu primul sinod de unire*, p.18 și urm.

transferul confesional elita „valahilor” a vrut în realitate o reîntoarcere la străvechea matcă spirituală a neamului, că cei „tolerați” nu s-au lăsat manevrați, ci, de fapt, prin manifestele sinoadelor și-au impus voința, chiar forțând nota, și că, astfel, ei au intrat în viața politică a principatului cu propria lor instituție, Biserica Greco-Catolică, ce avea, în împrejurările date, și valențe politice<sup>17</sup>. Tabloul conturat de Gudea în aceste tonuri este splendid, dar dacă vârfurile clerului românesc din Ardeal au gândit și calculat decizia lor pe coordonatele prezentate mai sus, e limpede că avem de-a face, deja de la începutul veacului al XVIII-lea, cu o conștiință națională pe deplin maturizată, ceea ce este greu de presupus și, evident, mult mai dificil de demonstrat.

Dificultățile întâmpinate de autor în strădania sa de a menține pe tot parcursul discursului o argumentație impecabilă provin, în bună parte, din tentația (căreia mulți specialiști i-au căzut victime) de a pune pe seama actorilor epocii investigate un mod de gândire și o intenționalitate caracteristice mai degrabă personajelor zilelor noastre. Integrarea forțată și activarea în subiect a unui factor artificial de mentalitate deviază astfel demonstrația istorică de la cursul ei firesc.

Eroarea aceasta metodologică (de altfel neintenționată) nu se mai repetă însă în capitolul al cincilea, de încheiere, unde se reia ideea potrivit căreia Unirea religioasă s-a împlinit cu adevărat prin sinodul din februarie 1697, soboarele ulterioare din 1698, 1699, 1700 și 1701 limitându-se doar la obiectivele de a lărgi, consolida și perfecționa calea deschisă prin prima opțiune, cea episcopului Teofil<sup>18</sup>. Bineînțeles că orice istoric greco-catolic și-ar dori să evidențieze o continuitate în înlănțuirea evenimentelor care au dus la apariția Bisericii Române Unite. Din nefericire însă, așa după cum lasă să se întrevadă precarele surse documentare, între decizia lui Teofil și cea a lui Atanasie Anghel a existat, după cum s-a mai specificat, o întrerupere insuficient studiată, care a atras după sine, cel puțin în plan formal, reconstituirea procesului de aderare la catolicism de la primele stadii ale negocierilor. Spre această concluzie conduc atât conținutul documentelor fundamentale acceptate de Atanasie Anghel, cât și etapele desfășurării procedurii de instalare a sa în scaun, care relevă că el a fost tratat de prelați catolici și de autorități ca prim episcop unit al Transilvaniei.

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> *Ibidem*, *Încheiere*



Gudea poate fi contrazis și în ceea ce privește o altă concluzie finală a lucrării sale, cea după care deja între revendicările timpurii, formulate de Teofil cu ocazia tratativelor pentru încheierea primei Uniri, unele aveau un pronunțat caracter politic (spre exemplu, cererea referitoare la funcții publice pentru românii uniți)<sup>19</sup>. În legătură cu aceste deziderate așa-zis politice, pare mai plauzibilă ipoteza că, în fapt, avem de-a face cu exprimarea unor intenții – manifestate și pe parcursul evului mediu – de promovare socială în numele unei reduse elite clericale și nobiliare românești. În 1697, nu se pusese încă problema realmente politică a reprezentării etnice proporționale și se solicitaseră doar privilegii pentru greco-catolici, nu pentru întregul neam. Sigur că, odată cu maturizarea conștiinței politico-etnice, simplele idealuri de ascensiune socială se vor metamorfoza în proiecte naționale, dar la începutul veacului al XVIII-lea, „tolerații” se aflau doar la un începutul unui drum lung în această direcție.

Trecând însă peste toate „fisurile” mai mici sau mai mari ale lucrării *Biserica Română Unită. 300 de ani...*, prezentate în studiul de față, se poate cu siguranță afirma că această carte a fost una utilă pentru reluarea pe un alt palier calitativ a unui discurs al scrisului istoric greco-catolic din țară dominat încă la acea dată, după nedoritele decenii de întrerupere, de amatorism și fervori. Nicolae Gudea nu a ieșit din jocul periculos pentru istorie al replicilor și contra-replicilor confesionale și nu și-a ascuns în nici un moment fireasca dorință de revanșă. Dar spre deosebire de mulți alți autori măcinați de dorințe recuperatorii, el a știut să mănuiască foarte abil și credibil instrumentele tăioase din arsenalul polemicii, dând scrierilor sale o mai mult decât agreabilă notă personalizată. Rezumând, putem constata că rândurile captivante și alerte ale profesorului clujean ar arăta cu totul altfel, probabil mai monotone, fără această deplină angajare în tradiționalele dezbateri, în care aduce o consistentă prospețime.

#### V.4. Anton Moisin

Dacă în demersul istoriografic al lui Gudea etalarea substanțial individualizată a rezultatelor cercetărilor conferă materialului redactat o arome superioritate stilistică (ceea ce rar se întâmplă în istoriografie), nu același lucru se poate constata în cazul unui alt autor, Anton Moisin. În lucrarea sa intitulată *O gravă lovitură dată neamului românesc:*

<sup>19</sup> *Ibidem*

*calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, interpretările subiective abundă și apelul la istorie nu reprezintă decât pretextul pentru expunerea unui pronunțat atașament, imposibil de exprimat vreme de atâtea decenii, față de propria credință. Este de înțeles această înverșunare născută dintr-o excesivă suferință sufletească, însă nu se justifică din punct de vedere științific transformarea trecutului într-un câmp ideologic de luptă bântuit de durerile prezentului.

În studiul amintit mai sus, puținele referiri la momentul Unirii religioase nu s-au făcut din dorința de a elucida aspecte mai puțin clare ale evenimentelor din jurul anului 1700 sau de a contura un punct de vedere original asupra acestui subiect, ci în scopul de a lumina părțile negative ale „inamicilor” ortodocși și ale istoriei lor. În fond, autorul s-a condus după principiul păgubos, dar din păcate mult prea răspândit, ce susține că subliniind defectele taberei adverse, evidențiezi, de fapt, calitățile grupului din care faci parte. În acest fel se explică strategia aplicată în lucrare de a reda aproape mecanic din opera lui Aloisie Tăutu cele 12 uniri cu Biserica Romei, împlinite de-a lungul secolelor de români, iar apoi de a le compara cu 12 acte prin care ortodocșii „au trădat” societatea românească, pe parcursul unei perioade ce se întinde din evul mediu până în contemporaneitate<sup>20</sup>. Partea constructivă a analizei (aderările la catolicism) constituie deci o banală preluare din cercetările altuia, numai partea distructivă (păcatele istorice ale ortodoxiei) reprezentând o perspectivă schițată de Moisin. Și partea care s-ar fi vrut originală are însă trăsături imitative, deoarece referindu-se la cele 12 uniri punctate de Tăutu, autorul a ținut morțiș, forțând demonstrația, să rămână tot la cifra 12 și în ceea ce privește „trădările” ortodoxe.

Prin această artificială și inutilă strădanie ce diminuează valoarea istoriografică a studiului, au fost conturate următoarele erori ortodoxe: „slavonizarea” bisericii române; semicalvinizarea ei în Transilvania veacului al XVII-lea; grecizarea ei în spațiul extracarpatic, în secolul al XVIII-lea; conspirațiile lui Visarion și Sofronie; trădarea „revoluției” lui Horea de către Ghedeon Nichitici și clerul său; trădarea mișcării Ecaterinei Varga de către Andrei Șaguna; favorizarea panslavismului și panrusismului(?!); aprobarea de către mitropolitul de la Sibiu a anexării Transilvaniei la Ungaria; trădarea cauzei românești de către clerul superior

<sup>20</sup> Anton Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, Sibiu, 1996, p.118

ortodox în anii 1914-1916; contribuția masivă a aceluiași cler la distrugerea Bisericii Române Unite; colaborarea ierarhiei ortodoxe cu regimul comunist și (nu în ultimul rând) participarea preoților ortodocși la prigoana de după 1990 împotriva greco-catolicilor<sup>21</sup>. Dacă e să ne conducem după o asemenea interpretare rigidă și pătimasă a istoriei confesionale, nu știm de ce nu s-a adăugat inventarului „păcatelor” ortodoxe și un punct referitor la „sârbizarea” ierarhiei răsăritene din Transilvania și Banat în veacul al XVIII-lea, dar, desigur, cu puțină imaginație, puteau fi gândite multe alte puncte. Probabil, s-a dorit neapărat, din rațiuni estetice, menținerea cifrei 12, care coincide cu numărul unirilor evidențiate de Tăutu. Procedura de a implementa în analiză un echilibru perfect între meritele greco-catolicilor și erorile ortodocșilor, care în realitate nu avea cum să existe, spune totul despre calitatea îndoielnică a demersului istoriografic al lui Anton Moisin și ne scutește de orice comentarii suplimentare.

### V.5. Ioan Marin Mălinaș

Deși e o personalitate controversată în mediile confesionale, nu se poate contesta faptul că acest autor s-a dovedit deosebit de prolific în activitatea de cercetare istorică, mai cu seamă în ultimul deceniu, perioadă în care a scos la lumină un bogat material arhivistic, a publicat lucrări monografice și de istorie a învățământului și a reeditat cărți și texte de veac XVIII. Desigur că încercarea sa de a acoperi o arie tematică atât de largă a influențat deseori negativ calitatea rândurilor pe care le-a semnat, inegale ca valoare.

Cu toate că el s-a pronunțat de mai multe ori – în investigațiile pe care le-a dedicat istoriei bisericii românești sau chestiunilor de drept canonic – asupra evenimentelor religioase din jurul anului 1700, cea mai amplă analiză a efectuat-o în studiul de largă extensiune *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic*. Aici punctul său de vedere este unul care ar putea deschide o nouă direcție de cercetare a problematicii, deoarece surprinde Unirea religioasă a românilor ca simplă rotiță în angrenajul masiv și bine încheiat al politicii Contrareforme. Nici pe departe, Mălinaș nu este

<sup>21</sup> *Ibidem*

primul autor care a gândit fenomenele prin prisma unei asemenea înlănțuiri firești, însă marele său merit este acela de a fi nuanțat foarte inspirat imaginea oferită cititorilor, punând în evidență unirea din sud, de la Marča (1611), Sirmium-Hopovo (1688) etc., mai puțin studiate, și care, adăugate opțiunilor pentru catolicism exprimate la Ușgorod (1646), Sătmăr (1690) sau în alte părți, oferă o imagine clară asupra anvergurii și eficienței proiectelor politice catolice.

Subscriind opiniei exprimate de autor că felul în care au fost atrași românii ardeleni înspre Biserica Romei reprezintă o rezultantă a unor experiențe anterioare bine planificate, nu înțelegem titlul subcapitolului care tratează acest subiect, și anume *Asemănări, coincidențe și consecințe postbizantine în atitudinea Casei de Habsburg față de bisericile unite de pe cuprinsul imperiului austriac, în perioada 1611-1777*, cu atât mai mult cu cât întreaga demonstrație conduce nu înspre un lanț de similitudini întâmplătoare („asemănări”, „coincidențe”), ci înspre strategii politico-religioase ferme și eficiente. Tocmai în urma aplicării acestor strategii care nu lăsau nimic la voia sorții și mascau enorme interese, subliniază apoi Mălinaș, s-a ajuns la nerespectarea promisiunilor inițiale, la deteriorarea spiritului florentin al unirilor religioase și la rehirotonirea episcopilor ortodocși care au aderat la catolicism. Rețeta a fost aplicată și lui Atanasie Anghel, chiar mai dur, deoarece el a fost rehirotonit și ca preot<sup>22</sup>.

Nu știm dacă primul episcop unit al românilor ardeleni plănuise doar o alianță cu Roma, după modelul alianței anterioare cu calvinii (respectiva speculație a autorului nu se susține documentar n.n.), și dacă el a fost înșelat în această așteptare a sa (nu și-a exprimat dezamăgirea decât în chestiunea privilegiilor nerespectate), cert este însă că, forțând nota într-adevăr prin inutilele rehirotoniri, biserica latină a rupt prima acea „communicatio in sacris” foarte importantă totuși în relația cu ortodocșii.

În conturarea imaginii de ansamblu, în care evenimentele religioase din Ardeal (dilatate nefiresc de alți specialiști) revin la statutul lor de puncte relativ modeste într-o abordare catolică unitară pentru centrul și sud-estul Europei, interesante sunt referirile lui Mălinaș la spiritele conciliilor lateran, florentin și tridentin<sup>23</sup>, repere ideatice între care Roma și

<sup>22</sup> Ioan Marin Mălinaș, *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic*, Oradea-Viena, 1997, p.7-10

<sup>23</sup> *Ibidem*

Viena au navigat cu abilitate, ori de câte ori a fost nevoie de a se crea noi breșe în vulcanica defensivă ortodoxă.

Stănesc de asemenea interes, deși nu se referă direct la Unirea religioasă, considerațiile din subcapitolul al doilea, cel privitor la statutul creștinilor, cu precădere al ortodocșilor, din imperiul otoman, pecetluit prin sistemul „Roum Milletti”. În această parte a analizei, cititorul își poate forma o imagine despre raporturile complexe dintre autoritatea centrală și fosta lume bizantină, clasificată aparte din punct de vedere politic, juridic, economic, social, cultural și religios în amalgamul de comunități cuceritoare și cucerite. E de discutat și se cer argumente suplimentare pentru enunțul potrivit căruia Patriarhia ecumenică ar fi constituit continuatoarea cel puțin formală a vieții imperiului bizantin (ideea aceasta se poate folosi în analiză, deocamdată însă numai ca licență stilistică). În schimb, pare inspirat și foarte oportun a vedea în sistemul de lăcărare a funcțiilor din interiorul Patriarhiei, generator de abuzuri, o țară fundamentală care se va dilata mai târziu, conturând, alături de alte cauze, un nou regim politic, regimul fanariot.

Oferind detalii despre privilegiile patriarhului, arhierilor și preoților și despre interesata toleranță religioasă otomană (turcii nu făceau, spre exemplu, islamizări în masă, pentru a nu-și diminua larga bază impozabilă), autorul subliniază indirect câteva dintre motivele pentru care propunerile catolice nu a avut în zonă nici o șansă de reușită, cu atât mai mult cu cât sultanul, interesat desigur de ruperea relațiilor dintre vechea și noua Romă (Constantinopol), a alimentat și el tradiționala ură a grecilor față de sistemul unirlor, așa cum fusese el conturat la Lateran IV (1215), Lyon II (1274) și Florența (1439)<sup>24</sup>.

În subcapitolul al treilea, Mălinaș rămâne la nivelul unei cuprinderi ample a fenomenelor religioase derulate în centrul și răsăritul continentului nostru în evul mediu și în epoca modernă. Tocmai din acest considerent, el trasează o inedită paralelă între statutul celor uniți cu Biserica Romei din teritoriile habsburgice și situația creștinilor (mai cu seamă a ortodocșilor) din imperiul otoman. Este prima încercare de acest gen din istoriografia confesională și se cuvine a se aprecia curajul demersului său, chiar dacă, pe

alocuri, originala viziune comparatistă pare puțin forțată. Autorul enumeră 15 argumente care ar susține o posibilă echivalare de poziție socio-politică a grupurilor religioase amintite mai sus din ambele imperii. Unele par viabile (episcopii uniți din imperiul habsburgic și clerul înalt din imperiul otoman aveau într-adevăr și conștiința unor lideri naționali; așa cum sultanul nu și-a respectat promisiunile față de creștini, nici Curtea vieneză nu și-a onorat obligațiile în raport cu uniții; precum grecii uniți care se refugiaseră de pe pământurile Porții erau considerați trădători de ortodocși, și greco-catolicii din monarhie erau priviți cu un dispreț asemănător de cei rămași în religia tradițională; ierarhiile bisericești erau dominate, și în teritoriile turcești și în cele habsburgice, de etniile majoritare; primau în amândouă zonele, până în veacul al XIX-lea, națiunile confesionale; sistemele religiilor erau dominate, și la unii și la alții, de credințele autorităților centrale, respectiv islamismul și catolicismul; creștinii nu au fost la egalitate cu islamicii în imperiul otoman și, într-un mod asemănător, uniții nu s-au situat pe aceleași poziții cu romano-catolicii în imperiul habsburgic; repopulările zonelor sud-estice de graniță ale Habsburgilor prin atragerea unor grupuri etnice balcanice se pot realmente compara cu repopulările efectuate de Poartă după 1453, prin instalarea unor comunități ortodoxe în marile orașe cucerite; și sultanul, și împăratul se opuneau pe cât posibil legăturilor dintre ortodocșii din cele două imperii; în sfera de autoritate a ambelor puteri, ritul răsăritean a dat dovadă de mare atașament față de tradițiile proprii, altele sunt exagerate (echivalarea poziției deținute de „turcii noi” – adică de creștinii convertiți de cuceritori – în societatea otomană cu locul ocupat de uniți în structura socială controlată de Curtea vieneză reprezintă deocamdată o inițiativă hazardată și s-ar impune cercetări suplimentare; la fel de lipsită de temei apare și încercarea de a găsi neapărat asemănări de statut între regimentele grănicerești din imperiul habsburgic și corpurile plăieșilor de hotar de la extremitatea vestică a teritoriilor sultanului, deoarece și în acest caz, analiza trebuie împinsă dincolo de stratul superficial al scutiților și privilegiilor), iar câteva se îndepărtează pur și simplu de conținutul comparativ al subcapitolului<sup>25</sup>. Deși Mălinaș și-a numerotat argumentele, în încercarea de a câștiga în

<sup>25</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Aspecte concrete privind asemănările, coincidențele și atitudinile post bizantine ale Casei de Habsburg față de modul de evoluție al bisericilor unite, în perioada 1611-1777, comparate cu sistemul de millett al Porții otomane*, p.17-21

<sup>24</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Națiunea confesională creștină ortodoxă și sistemul „Roum Milletti”, al sultanilor de la Constantinopol – 1453 – 1856 – 1923*, p.11-17

cursivitatea și precizia demonstrației, efortul său de a contura o imagine atât de vastă a fenomenelor religioase, evidențiate în interacțiunea lor cu procesele politice, sociale, economice și culturale ale vremii, s-a soldat și cu anumite confuzii sau devieri de la subiect, care fac expunerea greu de urmărit și dau impresia unei dezordini metodologice.

Subcapitolul al patrulea este, în aparență, mai puțin relevant pentru istoriografia Unirii religioase. Aici se încearcă detectarea surselor puterii Casei de Habsburg în materie de politică religioasă și, în acest scop, investigația coboară până în epoca încoronării lui Carol cel Mare și a formării imperiului creștin occidental, aflat în competiție cu Bizanțul. Nu este un demers inutil, deoarece numai prin sondarea rădăcinilor adânci ale prerogativelor monarhice – mereu metamorfozate și transmise din secolul al IX-lea pe filiera francilor și apoi pe linia imperiului german până la dinastia austriacă – pot fi înțelese pe deplin covârșitoarele proiecte catolice, având printre actorii principali și Curtea veneză, care și-au pus amprenta asupra evoluției Europei medievale și moderne. Atribuțiile și așa largi ale Habsburgilor în relația cu biserica s-au fortificat apoi prin preluarea tronului apostolic al regatului Ungariei, care deținea alte privilegii religioase, atât de consistente încât, în cazul maghiarilor, se putea vorbi de un adevărat catolicism național. Astfel, suma prerogativelor religioase acumulate în timp la Viena întruchipa o gigantică putere<sup>26</sup>. În această lumină proiectată de autor, unirea religioasă din centrul și sud-estul Europei dobândesc o încărcătură politică suplimentară de mare complexitate și noi valențe care permit o descifrare ușoară, iar subcapitolul devine mai important pentru cele întâmplate în Transilvania în jurul anului 1700 decât lăsa să se întrevadă aparențele.

După subcapitolul al cincilea, referitor la situația grecilor uniți din imperiul habsburgic, prezentată din nou în comparație cu sistemul „millet” aplicat în teritoriile sultanului, și în care se încadrează o interesantă parte dedicată națiunii ilirice, așa cum a fost ea definită de unul dintre celebrii consilieri ai Curții veneze, contele Bartenstein, o personalitate căreia i se datorează, chiar dacă indirect, edictul iosefin de toleranță<sup>27</sup>, se trece, în

<sup>26</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Împărații Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană și regi apostolici ai Ungariei și bisericile răsăritene*, p.21-25

<sup>27</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Grecii uniți din imperiul austriac și paralelismele dintre ei și sistemul millet al sultanilor otomani*, p.25-27

sfârșit, la delicatul subiect al unirii religioase. Aici pare a fi partea cea mai importantă a lucrării lui Mălinaș, deoarece proiectele de atragere a ortodocșilor la catolicism aplicate la granițele sud-estice ale imperiului, respectiv la Marča (1611) și Sirmium-Hopovo (1688), apar în analiza autorului în lumina unor experimente extrem de importante pentru modul în care s-a schițat și s-a derulat eficientul plan de integrare a românilor ardeleni în Biserica Romei<sup>28</sup>.

Angrenați în păguboasa polemică ce a devorat atâtea energii demne de o cauză mai bună, cei mai mulți istorici și teologi ortodocși sau greco-catolici au rămas închiștați în cadrul strâmt al istoriei evenimentelor religioase interne ale Transilvaniei, pe care le-au reluat obsesiv, făcând, în cel mai bun caz, sumare referiri la „fundalul” general al Contrareforme și al politicii religioase a Habsburgilor. Din această perspectivă, trimerile relativ detaliate ale lui Mălinaș la unirea sudice cu Biserica Romei, pe care el le leagă, într-un firesc lanț al fenomenelor istorice de anvergură, cu Unirea religioasă a românilor ardeleni, constituie, după cum s-a mai precizat, un inedit și demn de urmat efort istoriografic. Se impun de aprofundat studiile într-o asemenea direcție, cu atât mai mult cu cât au existat, în sudul și răsăritul Europei, multe alte aderări locale la catolicism, mai puțin sau chiar deloc cercetate, care, scoase la lumină și recompuse precum piesele unui vechi mozaic, pot evidenția rațiunile politico-strategice și socio-culturale ale marilor metamorfoze religioase.

Demonstrația se derulează în sensul firesc al încorporării istoriei locale, cu particularismele ei, în istoria generală și pentru a sublinia că, în fond, integrarea variilor comunități în Biserica Romei a reprezentat „o unitate în diversitate”. Este un motiv suplimentar, pentru care autorul nu „radiografiază”, transferul confesional al românilor ardeleni, până ce nu trece în revistă opțiunile pentru catolicism din Croația, Slavonia și din nordul sau estul Ungariei istorice. El își începe incursiunea în „laboratorul” prozelitismului catolic, abordând Unirea religioasă de la Marča și arătând că aici, aplicându-se un proiect gândit în spirit lateran, deja din 1611 s-a utilizat tactica rehirotonirii episcopului unit, reluată după aproape un secol, în epoca lui Atanasie Anghel<sup>29</sup>. Tot în sens lateran a fost gândită și Unirea religioasă de la Sirmium-Hopovo, unde eparhia nou înființată s-a

<sup>28</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Unirea valahilor din Croația, Slavonia și sudul Ungariei*, p.28-32

<sup>29</sup> *Ibidem*, subtitlul *Eparhia de la Marča, 1611*, p.28-30

subordonat forțat episcopiei romano-catolice din zonă<sup>30</sup>. Ambele experimente au convins deci înaltele sfere politice și ecleziastice de la Viena și Roma că, și în ceea ce-i privește pe români, vor putea acționa pentru o asimilare religioasă rapidă și fermă, fără a ține prea mare cont de specific și de tradiții. După cum observă Mălinaș, cele două exemple se leagă de societatea românească nu numai prin prisma faptului că ele au constituit modele aplicate apoi în bună parte și în Transilvania, ci și datorită implicării în evenimentele religioase de la Marča și Sirmium-Hopovo a valahilor sudici, într-o proporție care urmează a fi încă cercetată<sup>31</sup>.

Autorul mai aduce un argument în plus pentru a susține ideea că, în pofida promisiunilor făcute, transferul confesional al „toleraților” ardeleni a fost pregătit în înțelesul lateran al unei depline contopiri cu Biserica Romei, fără a se lua în considerare autonomia și specificul ecleziastic al celor atrași înspre credința romană. E vorba de Unirea religioasă de la Użhorod, care, arată Mălinaș, i-a antrenat în parte și pe românii maramureșeni și s-a încheiat între 1614 și 1646, în mai multe etape, în forma unei subordonări depline a celor integrați, ajungându-se ca, treptat, episcopii uniți din părțile nordice să devină doar vicari rituali ai Agriei sau Strigoniului. Așa se explică faptul că și aici, conducătorul Bisericii Unite, Petru Partenie, a fost rehirotonit în 1655, trecându-se peste individualitatea și tradițiile confesionale locale. Se subliniază că de-abia în secolul al XVIII-lea, după o scurtă perioadă de înviorare în timpul episcopului grec Iosif de Camillis, dar mai ales în perioada reformelor tereziene și iosefine, Unirea din părțile nordice și-a redobândit caracterul florentin, promis cu mai bine de un secol înainte. Interesantă și tot de largă cuprindere, asemeni multor altor părți ale lucrării, comparația peste timp dintre Unirea de la Brest-Litovsk, considerată de autor ca împlinită într-o viziune florentină, și cea de la Użhorod, pe care, după cum s-a observat mai sus, Mălinaș a definit-o ca una ce a urmat rigidele principii laterane<sup>32</sup>.

O concluzie principală a sa – neformulată direct, ci lăsată să se întrevadă chiar înainte ca el să treacă la analiza efectivă a Unirii religioase

a românilor transilvăneni – este aceea că, dacă la Marča, Sirmium-Hopovo și Użhorod, autoritățile imperiale și prelații romano-catolici au acționat cu o atât de mare autoritate, fără a vedea în cei atrași în sfera Bisericii Romei parteneri egali de dialog, era firesc ca și în Ardeal să se fi aplicat aceeași rețetă intolerantă, care a dus la injusta rehirotonire a episcopului unit și la neonorarea privilegiilor promise. Tot în susținerea acestei idei (surprinzător de pesimistă, totuși, dacă avem în vedere faptul că ea aparține unui scriitor catolic), se fac referiri și la acțiunile prozelitiste din părțile bihorene, unde restaurarea diecezei romano-catolice a dat semnalul includerii silite a românilor de acolo în jurisdicția episcopului latin. Dacă situația ortodocșilor era de așteptat să rămână vitregă, se precizează că nici măcar uniții nu au avut un păstor propriu până la Meletie Kovaci, dar și acesta activa doar în calitate de vicar ritual, astfel încât statutul de umilitoare dependență față de puternicii episcopi-comiți ai Bihorului s-a menținut până în 1777, anul fondării eparhiei greco-catolice de Oradea<sup>33</sup>. Și pentru descrierea situației unei părți a românilor din comitatele Sătmar, Bereg, Szabolcs, Ugocsa și Ung, care acceptaseră transferul confesional la finele veacului al XVII-lea și începutul secolului următor, înainte sau în timpul lui Iosif de Camillis, Mălinaș schițează un tablou la fel de sumbru<sup>34</sup>.

După precizarea cadrului general, de o extensiune rar întâlnită în istoriografia română a Unirii religioase, autorul ajunge, în sfârșit, la momentul aderării „valahilor” ardeleni la catolicism prin actul din 7 octombrie 1698, subliniind indirect că opțiunea lui Atanasie Anghel și a clerului său a reprezentat capătul unui lung lanț, constituit cu migală de Roma și de Viena în spiritul Contrareforme. Se susține apoi că, în fapt, această decizie religioasă, politică și socială în același timp a „toleraților” a încoronat toate acțiunile unioniste din imperiul habsburgic și că ea a fost obținută cu o totală lipsă de considerație a autorităților laice și ecleziastice față de biserica răsăritului și față de tradițiile ei. Disprețul, ambițiile și interesele catolicilor, transmise, prin unirile anterioare, până la Unirea din Ardeal, au schimbat mult așteptatul context florentin al desfășurării evenimentelor cu un context lateran și tridentin, mult mai aspru și mai intolerant. Punctul maxim al lipsei de îngăduință l-a reprezentat rehirotonirea primului episcop unit, procedură care marca desființarea

<sup>30</sup> *Ibidem*, subtitlul *Eparhia de Sirmium-Sriem, Hopovo 1688-1706*, p.30-31

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Unirea de la Użhorod, din 1646*, subtitlul *Eparhia Muncaciului și Maramureșului, 1646-1777*, p.32-35

<sup>33</sup> *Ibidem*, subtitlul *Eparhia română unită de Oradea Mare*, p.35-37

<sup>34</sup> *Ibidem*

mitropoliei românești și stricta subordonare a noii instituții de cult din Transilvania față de Strigoniul<sup>35</sup>.

Cu aceeași tonalitate gravă și tristă, Mălinaș continuă să înșire și alte abuzuri sau incorectitudini care, în opinia lui, s-au produs pe parcursul înfăptuirii transferului confesional: încercarea Strigoniului de a-l transforma pe vlădică în simplu vicar ritual al episcopului latin de Alba Iulia (plan dejucat de Patachi); tendința Stărilor de a-i trata pe români precum turcii pe creștini, conjunctură în care uniții aveau în sfera de autoritate a Vienei un statut asemănător „turcilor noi” din imperiul otoman (chestiune abordată, după cum s-a văzut, și în altă parte a lucrării); intenția autorităților de a-i transforma pe „tolerați” prin Unire în „instrumentum regni”; înclinația iezuiților de a nu respecta instrucțiunile emise de Roma în spirit florentin și de a aplica în Ardeal un program aspru de convertire, elaborat în sensul Contrareforme tridentine (după modelul acțiunilor anterioare de la Marča, Užhorod, Oradea și din alte părți) etc.<sup>36</sup>.

În funcție de modul în care diversele forțe care au acționat asupra românilor transilvăneni au interpretat complexele semnificații ale Unirii religioase, autorul distinge patru etape ale transferului confesional: etapa tatonărilor (înainte de 1697, în care se produce o apropiere favorabilă negocierilor între ortodocși și catolici, pe baza frontului comun anticalvin); etapa împlinirii actului românesc de aderare la catolicism în conformitate cu hotărârile Conciliului florentin (între anii 1697-1701); etapa desăvârșirii catolicizării „toleraților” într-un context modificat, în spiritul principiilor tridentine (deteriorarea situației s-a manifestat prin rehirotonirea lui Atanasie Anghel, prin obligația sa de a depune jurământul, prin subordonarea noii episcopii față de Strigoniul și prin instituirea teologului iezuit) și etapa constituirii diecezei de Făgăraș (derulată între anii 1714-1723, în care Patachi, neacceptând să devină vicar ritual al episcopului latin de Alba Iulia, a salvat Unirea pe cale să dobândească degradante trăsături laterane, recâștigându-i caracteristicile florentine, așa încât nu s-au repetat întocmai secvențele de constrângere de la Marča, Užhorod, Oradea etc.)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Unirea de la Alba Iulia, din 7 octombrie 1698*, p.37-42

<sup>36</sup> *Ibidem*

<sup>37</sup> *Ibidem*

Partea lucrării privitoare la catolicizarea unui segment al societății românești din Transilvania se încheie cu câteva gânduri despre sinodul episcopilor uniți din imperiul habsburgic, desfășurat la Viena în 1773, în care s-au trasat direcțiile principale de activitate ale instituțiilor aparținătoare acestei confesiuni pe următorii 150 de ani. Mălinaș vede în importanta reuniune vieneză a prelaților greco-catolici din diecezele de Marča, Mukačevo, Oradea și Alba-Făgăraș o acțiune tipic bizantină, în organizarea căreia Maria Tereza a avut un rol asemănător cu cel al basileului de odinioară, inițiatorul, patronul și protectorul tuturor marilor manifestări ecleziastice din fostul imperiu răsăritean<sup>38</sup>.

Chiar dacă strădania autorului de a găsi neapărat în fenomenele religioase ale veacului al XVIII-lea o continuitate a unor tendințe perpetuate prin tradiție duce la o evaluare pe alocuri exagerată a faptelor istorice, e demnă de remarcat capacitatea sa în a stabili corelații logice, inedite și viabile între diversele evenimente confesionale importante din epocă. Astfel, el apreciază în mod just că sinodul vienez din 1773 – cu un rol decisiv în uniformizarea activității din eparhiile greco-catolice și la finele căruia au fost hirotoniți episcopii de Alba-Făgăraș și de Mukačevo (Grigore Maior și Andrei Bačinsky) – s-a situat, în fond, în continuarea sinodului de la Žamošc din 1720, oferind răspunsuri noi și eficiente problemelor ridicate încă de atunci în legătură cu evoluția Bisericii Unite. Marile succese obținute în anul 1773, în capitala imperiului, de delegațiile greco-catolice (întemeierea a trei noi dieceze, încetarea existenței vicarilor rituali, înlăturarea teologului iezuit din episcopia de Alba-Făgăraș etc.) apar, prezentate în acest mod, nu în forma unor concesiuni acordate peste noapte cu nețărmită generozitate de Curia papală și de Curtea vieneză, ci ca rezultate ale strategiei coerente și de durată a clerului superior unit din întregul spațiu controlat de Habsburgi, ierarhii greco-catolici și agenții lor știind să exploateze atmosfera reformistă și împrejurările politice interne și externe pentru a-și împlini dezideratele<sup>39</sup>.

Se poate deci susține că lucrarea *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic* oferă o perspectivă amplă și oarecum inedită asupra Unirii religioase a românilor ardeleni, conturând originale cauzalități și stabilind interesante conexiuni între diverse fenomene politico-sociale și religioase,

<sup>38</sup> *Ibidem*, subcapitolul *O moștenire și practică tipic bizantină la Curtea imperială de la Viena – sinodul episcopilor uniți din 1773*, p.43-48

<sup>39</sup> *Ibidem*

mai mari sau mai mici, în aparență disparate. Desigur, trăsăturile pozitive de netăgăduit ale cărții ca și deprinderea autorului de a utiliza cu mare randament metoda comparativă nu ne conduc automat înspre concluzia că incursiunea lui Mălinaș ar întruchipa una dintre cele mai bune abordări istoriografice legate de tema în dezbatere. Lucrurile nu stau nici pe departe așa, deoarece, după cum s-a mai precizat, opera acestui specialist este inegală în plan valoric și inconsecvență investigației se resimte și în largul său studiu analizat în materialul de față.

Alături de mari merite, în cercetarea sa pot fi detectate multe aspecte cel puțin discutabile. Spre exemplu, pare ciudat faptul că autorul, deși catolic, folosește deja din titlu sintagma „fenomen uniatic”, cu toate că se cunoaște foarte bine de către cei cărora le este familiară sfera literaturii istorice confesionale încărcătura peiorativă a termenului „uniație”, utilizat cu obstinație de scriitorii ortodocși. În același sens negativ, se evidențiază, de altfel, și tendința manifestată de el de a se apropia suspect de mult de unele „adevăruri” ale istoriografiei ortodoxe, imposibil de demonstrat în stadiul actual al cercetărilor. E greu de crezut, de pildă, că Atanasie Anghel și soborul său au văzut în actul Unirii cu Biserica Romei o simplă alianță încheiată după modelul alianței anterioare dintre calvini și ortodocși și că documentele fundamentale ale aderării românilor la catolicism au fost redactate în acest spirit. A susține o asemenea teză – cultivată constant și programatic de istoricii ortodocși – fără a aduce convingătoare argumente suplimentare, înseamnă a involucra istoriografic și a recădea în disputa fără finalitate inițiată de Nicolae Densușianu și Augustin Bunea, în fapt o polemică inutilă, prelungită excesiv, pe care, în sfârșit, în ultimul deceniu, specialiștii păreau să o depășească.

Echilibrul studiului este, totodată, afectat de insistența autorului de pune în lumină interesatele abuzuri ale Romei sau ale Vienei și politica lor de forță în împlinirea unirilor religioase, elemente care, chiar dacă s-ar dovedi reale, prin repetarea lor frecventă induc în expunere o nuanță de reproș la adresa celor ce au împlinit transferul confesional și pun Biserica Ortodoxă într-o exagerată postură de instituție victimizată. O atare atitudine vine și ea în contradicție cu autodeclaratele convingeri catolice ale lui Mălinaș și se situează la mare distanță de criteriile științifice impuse de o analiză ce se dorește a fi imparțială. Nu în ultimul rând, s-ar cuveni de semnalat că titlurile mult prea lungi ale capitolelor și subcapitolelor (un cusur întâlnit și în alte lucrări ale acestui cercetător catolic), care nu sunt

întotdeauna în perfectă concordanță cu conținutul, sugerează mai degrabă deprinderi de teolog decât de istoric. Apar, pe alocuri, în narațiune părți destul de consistente în care cursivitatea demonstrației este întreruptă de argumentații și judecăți confuze, de devieri de la fireasca succesiune cronologică a evenimentelor, de repetări de idei și de reveniri asupra unor aspecte deja tratate în capitolele sau subcapitolele anterioare, ceea ce face ca mesajul transmis să se estompeze în spatele unui paravan metodologic și stilistic relativ dezordonat.

Indiferent însă de părerile contradictorii ale specialiștilor în legătură cu această lucrare și cu autorul ei, cert este că prin noile direcții de investigație pe care le-a deschis, travaliul intitulat *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic* nu poate fi neglijat de nici o analiză istoriografică ce își propune a trece în revistă contribuțiile esențiale dedicate Unirii religioase.

## V.6. Francisc Pall

În opera acestui istoric, se poate surprinde o opinie mult mai riguroasă, mai sistematizată și mai detașată decât cea a lui Mălinaș despre problematica transferului confesional al românilor ardeleni. Specialistul clujean a abordat subiectul în discuție de pe postamentul solid al unei impecabile pregătiri profesionale și doar după ce acumulasă o impresionantă experiență de cercetare. Trăgându-se dintr-o familie greco-catolică, Pall a fost atras pe parcursul întregii sale vieți de teme de investigație legate, într-o mai mică sau mai mare măsură, de istoria religiei. Afirmându-se pe tărâm istoriografic printr-o teză de doctorat dedicată Cruciadei târzii, el și-a împlinit exemplara carieră științifică printr-o activitate axată pe publicarea unor competente studii despre Iancu de Hunedoara și Skanderbeg, pe sublinierea efectelor Conciliului florentin în istoria politică, militară și religioasă a spațiului central și sud-est european, pe analiza contextului larg care a determinat derularea evenimentelor de la Varna, pe punerea în lumină a complexelor raporturi medievale albano-italiene, pe reliefarea unor aspecte importante din istoria Albaniei în evul mediu și pe deslușirea rolului misiunilor catolice în țările române (cu accent pe controversatele relații dintre minorii conventuali și iezuiți).

Familiarizat deci cu impactul strategiilor catolice asupra istoriei societăților din această parte a continentului nostru, Pall nu putea să evite

un subiect atât de incitant precum cel al aderării unei părți a românilor ardeleni la Biserica Romei, la debutul veacului al XVIII-lea. Cunoscând foarte bine premisele acestui proces istoric și având o imagine clară asupra a ceea ce se cerea exploatat din arhivele vaticane, din Arhivele Statului din București și din Cluj, din colecțiile Academiei Române, Filiala Cluj, din Biblioteca Apostolică Vaticană, din Haus-Hof-Staatsarchiv din Viena, din Arhivele Statului din Budapesta și din alte surse la fel de importante, specialistul clujean a schițat o imagine simplă, curată și exactă a Unirii religioase.

Interesant este faptul că el nu a consacrat nici un studiu aparte acestei teme (deși ar fi avut din belșug competența și bagajul informațional necesare unui asemenea demers), limitându-se la a face doar o analiză sumară a opțiunii clerului superior românesc de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, în debutul lucrării sale ample, dedicate exilului episcopului Inochentie Micu la Roma. Desigur că, din punctul de vedere al preocupărilor anterioare ale lui Pall, cartea intitulată *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768* reprezintă un summum în reconstituirea expansiunii catolicismului spre răsărit și, în acest sens, reușita sa se cuvine a fi pe deplin prețuită, dar e oarecum de regretat faptul că ideile despre Unirea religioasă expuse în cercetarea cu titlul de mai sus, atât de limpezi și de corect argumentate, nu au fost reluate într-o investigație largită și într-o formulă editorială rezervată în mod special evenimentelor din anii 1697-1701. În bibliografia autorului neexistând deci o asemenea lucrare, vom face referiri doar la considerațiile privind momentul aderării românilor la catolicism prezente în amplul său studiu referitor la anii petrecuți de Inochentie Micu la Roma.

Din capul locului, se cuvine a se preciza faptul că marea valoare istoriografică a analizei lui Pall a fost sesizată repede de unii specialiști. Astfel, prin strădaniile lui Iacob Mârza, lucrarea despre exilul lui Inochentie Micu a fost publicată în tranșe, într-o formă comprimată și simplificată, în revista *Apulum*<sup>40</sup> (unde mai apăruseră și alte studii interesante ale sale, precum cel despre primii bursieri ai Blajului la

<sup>40</sup> Primul studiu al lui Francisc Pall despre Inochentie Micu din revista „Apulum”, Alba Iulia, s-a publicat în vol. nr. XIX/1981, iar ultimul, în vol. nr. XXVI/1990.

Roma<sup>41</sup>), însă, din nefericire, de abia la multă vreme după prima apariție, ea s-a publicat în limba germană, tot într-o versiune prescurtată, cu titlul *Ein Siebenbürgischer Bischof in Römischen Exil: Inochentie Micu-Klein (1745-1768)*, pentru ca spre sfârșitul vieții autorului, să iasă, în sfârșit, de sub tipar, în limba română, ediția completă (în trei volume) a amplei cercetări, intitulată, după cum s-a mai specificat, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*.

În această lucrare, rândurile consacrate în introducere Unirii religioase sunt de-a dreptul impresionante, cum, de altfel, impresionant este întregul material cuprins între coperțile celor trei volume. Se regăsesc în investigația lui Pall, în care predomină desigur aspectele inedite, câte ceva din puterea argumentației lui Augustin Bunea, din concizia lui Zenovie Pâclișanu și din grija pentru detalii și stil a lui David Prodan, elemente îmbinate cu talent și profesionalism, în cel mai fericit chip cu putință, într-un elaborat model pentru cercetarea societății românești din Transilvania veacului al XVIII-lea.

În aparență, perspectiva autorului nu depășește limitele șabloanelor clasice de abordare așa-zis obiectivă a Unirii religioase. Se pornește de la năzuințele centralizatoare și integratoare ale politicii habsburgice și de la dorința Curții vieneze de a transforma Guberniul ardelean într-un simplu organ executiv, se subliniază, în acest context, opoziția Stărilor, cramponate în sistemul constituțional medieval, și intenția imperiului de a depăși această rezistență pe mai multe căi abile, inclusiv pe calea promovării catolicismului ca instrument stăpânitor și unificator (mai cu seamă prin intermediul versaților iezuiți) și se ajunge la problematica atragerii românilor tolerați, reliefându-se, cu acest prilej, experiența anterioară a unirii rutenilor, ca moment de reluare și întărire a tradiției prozelitismului și misionarismului spre răsărit<sup>42</sup>.

Până la acest punct deci, nimic nou în cercetarea lui Pall, ce părea să se concretizeze într-o expunere cumpănită dar banală. După prezentarea cadrului politic general, investigația autorului ia însă o altă turnură, considerațiile devin mai tăioase și mai reci și se poate constata o apropiere metodologică față de sinteza de istorie bisericească a lui Pâclișanu, în care

<sup>41</sup> *Ibidem*, XVII/1979, p.469-473

<sup>42</sup> Francisc Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*, vol.I, Cluj-Napoca, 1997, p.3-5



evenimentele religioase petrecute la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea nu sunt prezentate întotdeauna în lumina lor cea mai favorabilă.

Deși greco-catolic, Pall admite în numele atașamentului său recunoscut față de adevărul istoric că nu se știe, deocamdată, dacă atunci românii au fost câștigați pentru religia Casei de Austria în totalitate sau doar în parte, că opțiunea a aparținut mai cu seamă clerului, pătura conducătoare a „toleraților” (se înfirmă, astfel, mitul sinodului ca „adunare națională” care a consfințit adeziunea celor mulți), că o clauză de bază a negocierilor purtate de Atanasie Anghel și protopopii săi a fost, alături de cea a respectării ritului, și cea a obținerii avantajelor social-politice și culturale (așa după cum reiese din prima și, îndeosebi, din a doua diplomă leopoldină a Unirii) și că prețul cerut pentru câștigarea privilegiilor nu părea prea mare (recunoașterea vagă a principalelor dogme catolice)<sup>43</sup>. Iată deci o reconstituire aflată la mare distanță de imaginile idealizate conturate de mulți alți autori greco-catolici, potrivit cărora Unirea religioasă s-a înălțat pe temelia „credinței pure” și a „dorinței sincere” de reîntoarcere la creștinismul latin. Fără îndoială că simțăminte spirituale de acest gen au animat istoria zbuciumată a Bisericii Române Unite, dar ele s-au format și maturizat într-un timp îndelungat, începuturile fiind, după cum demonstrează și Pall, mult mai legate de prozaicul conjuncturii politice și sociale de la începutul veacului al XVIII-lea.

Urmează apoi în analiză câteva deosebit de pertinente observații legate de diplomele Unirii religioase. Se specifică faptul că, de la un moment dat, s-a încercat extinderea autorității acestor acte fundamentale asupra tuturor ortodocșilor din Transilvania, indiferent de originea lor etnică, tentativă la care s-a renunțat destul de târziu, de abia după ce conflictele confesionale s-au acutizat peste măsură, pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Intrarea în vigoare a diplomelor ar fi însemnat includerea „toleraților” în statutul juridic al religiei recepte catolice, așa explicându-se opoziția înverșunată a Stărilor, care au trecut sub tăcere marile concesiuni prevăzute mai cu seamă în al doilea document, cel pe care l-a făcut uitat, în cele din urmă, și Curtea veneză. Din a doua diplomă s-a menținut doar clauza instituirii teologului iezuit, un factor de control și subordonare ce urmărea cu prioritate izolarea românilor uniți față de lumea ortodoxă.

<sup>43</sup> *Ibidem*

Prin considerațiile sale obiective, Pall se desprinde de tradiționala vehemență și de spiritul polemic al istoriografiei greco-catolice vechi, rămânând atașat de tezele clasice doar în ceea ce privește susținerea fără nici o rezervă a autenticității actelor fundamentale ale Unirii religioase. În acest sens, el consideră că toate atacurile istoriografice la adresa originalității diplomelor au fost și sunt nedrepte și tendențioase<sup>44</sup>.

Partea introductivă a lucrării *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*, cea dedicată evenimentelor din anii 1697-1701, se finalizează prin concluzia potrivit căreia Unirea religioasă a reprezentat un act încheiat cu Viena din motive politice, singura cale pe care atunci românii o puteau urma în vederea îmbunătățirii situației lor, pentru concretizarea unor revendicări social-politice și pentru emancipare națională. Primele trei decenii de aderare la catolicism nu au trecut de faza începuturilor timide, contradictorii și intermitente, sarcina de a stabili fagașul ales revenindu-i lui Inochentie Micu<sup>45</sup>.

Francisc Pall nu a făcut parte din categoria autorilor cu o producție istoriografică abundentă. Ca în operele celorlalți medievști de mare valoare, conștiința de importanța criticii surselor documentare și de greutatea cuvântului scris, și în lucrările sale, fiecare idee este îndelung cumpănită până la așternerea ei pe hârtie. Desigur că textul rezultat în urma unei asemenea proceduri de elaborare se distanțează de spumoasele valențe oratorice care se regăsesc în numeroase studii consacrate Unirii religioase. Lucid și sobru, apropiat metodologic și stilistic de Păclișanu, istoricul clujean a avut puterea de a nu se implica emoțional în evenimentele pe care le-a investigat, întrucât astfel una dintre cele mai credibile surse istoriografice despre marile frământări confesionale ale românilor ardeleni din veacul al XVIII-lea. Lecturarea puținelor pagini pe care ni le-a oferit despre începuturile Bisericii Române Unite sporește regretul că primii ani ai Unirii religioase nu au constituit în opera sa o temă predilectă de cercetare.

## V.7. Codruța Maria Știrban – Marcel Știrban

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> *Ibidem*

Dacă preocupările lui Pall privind istoria religiei erau mult mai vechi, există însă și specialiști consacrați în studierea altor aspecte ale trecutului care au „migrat” înspre acest domeniu de cercetare mai târziu, respectiv abia după căderea regimului comunist, când noile condiții de exprimare liberă le-au permis să se manifeste și în câmpul, neagreat de fostele autorități totalitare, al istoriografiei confesionale. Așa se explică faptul că, în anii de după 1989, relativ mulți istorici care nu se aflau la vârsta debutului carierei profesionale s-au reorientat înspre cercetarea unor teme legate de istoria Bisericii Greco-Catolice. Este și cazul profesorului Marcel Știrban, tot clujean, care, în calitatea sa de contemporaneist, a preferat să își focalizeze atenția asupra „perioadei persecuțiilor” de după 1948. Lucrarea sa intitulată *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, realizată în colaborare cu Codruța Maria Știrban, reprezintă o mărturie zguduitoare despre cumplitele suferințe îndurate de numeroși eroi, prelați în primul rând, dar și reprezentanți ai clerului inferior sau mireni, care au refuzat, asumându-și deseori sacrificiul suprem, să-și trădeze propria credință.

Dincolo de faptul că întruchipează o impresionantă pledoarie despre puterea spiritului, cartea celor doi autori greco-catolici este, în primul rând, una de istorie și, din această perspectivă, ea conține câteva considerații introductive privind începuturile Unirii religioase, care se cuvin a se menționa în prezenta analiză istoriografică.

În subcapitolul *Biserica Română Unită. Cronologie. Spațiul geografic. Motivația religioasă și națională a Unirii*, definiția dată de semnatarii lucrării fenomenului istoric al transferului confesional al românilor ardeleni ca însemnând „ trecerea ierarhiei ortodoxe românești din centrul și nord-vestul Transilvaniei și a credincioșilor ortodocși, aflați în plin proces de calvinizare, la Biserica Catolică, prin acte elaborate între anii 1697-1700”<sup>46</sup> pare, în esență, destul de corectă, deși surprinde prea puțin conjunctura deosebit de complexă care a determinat desfășurarea evenimentelor.

Problemele încep însă câteva rânduri mai jos, autorii nemiareușind să-și pună stavilă sentimentelor și opiniilor personale. Expunerea lor evidențiază, involuntar, un mare atașament față de Biserica Unită. Astfel, ei consideră că motivația aderării românilor la catolicism a fost strict de ordin

religios și național, opțiunea aceasta semnificând reîntoarcerea la credința avută până la creștinarea slavilor pe teritoriul țării noastre (respectiv până în secolul al IX-lea), atingerea statutului de națiune egală cu Stările constituționale și acceptarea religiei tolerate între cele recepte<sup>47</sup>. În fond, Codruța Maria Știrban și Marcel Știrban reiau în argumentația lor greșeala pe care o făcuse, nu cu mult timp înainte, Nicolae Gudea, punând în seama vlădicilor Teofil, iar mai apoi Atanasie Anghel, intenții și proiecte politice, naționale, religioase, sociale și culturale mult prea mature pentru acele vremuri. Desigur că acceptarea ofertei catolice a fost stimulată de anumite intenții de promovare socială ale elitelor românești, dar a interpreta aceste deziderate ca obiective politico-etnice ferme, existente – chipurile – deja din primele momente ale Unirii religioase, înseamnă, repetăm, a transfera un mod de gândire specific epocii de maturitate a conștiinței naționale într-o perioadă în care de-abia se conturau oportunitățile de evoluție spirituală în sens național.

Pare cel puțin discutabilă, totodată, și afirmația potrivit căreia Sfântul Scaun s-a situat în fruntea acțiunii de atragere a românilor la catolicism, secondat fiind în concretizarea acestui plan de Curtea vieneză<sup>48</sup>. Sursele arhivistice nu ne permit, deocamdată, a stabili o ierarhie a importanței contribuțiilor pe care le-au avut diverse forțe politice, militare, spirituale sau de altă natură, interne sau externe, în realizarea Unirii religioase. Cert este însă că fără „Reconquista” răsăriteană de la finele veacului al XVII-lea, în cadrul căreia Habsburgii au avut un rol covârșitor, strategiile prozelitiste legate de spațiul transilvănean ar fi fost sortite eșecului. Oricum, dorința de a contura o prioritate a acțiunilor papale în ceea ce privește aportul „taberei catolice” în general la transferul confesional al românilor ardeleni pune în lumină tendința subiectivă a autorilor de a dilata o componentă spirituală între toate celelalte cauze care au generat opțiunea confesională românească din anii 1697-1701, or, după cum ne demonstrează documentele epocii, conjunctura social-politică, împinsă de Codruța Maria Știrban și Marcel Știrban în planul al doilea al analizei lor, a fost la fel de determinantă în desfășurarea evenimentelor religioase. Din motivele mai sus expuse, e greu de acordat constatării că Unirea religioasă a fost un act izvorât dintr-o conștiință națională generatoare de energii

<sup>46</sup> Codruța Maria Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Satu Mare, 2000, p.10-14

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ibidem*

etnice<sup>49</sup> mai mult decât o valoare sentimentală, în nici un caz una istoriografică.

Patetică și desuetă apare soluția stilistică găsită de autori de a extrage opinii favorabile despre actul aderării românilor la catolicism din scrierile unor reputați istorici ortodocși, precum Nicolae Iorga, David Prodan și Pompiliu Teodor<sup>50</sup>. După cum s-a mai menționat în prezentul studiu, se recurgea la o asemenea stratagemă istoriografică în perioada de apogeu a polemicii dintre specialiștii ortodocși și cei greco-catolici, or o asemenea etapă trebuie, o dată pentru totdeauna, depășită.

La fel de sentimental și de caduc rămâne, de asemenea, modul de elaborare a subcapitolului *Papalitatea și instituția condusă de papi în istoria poporului român*. Aici, vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România este alăturată, într-un fel de eseu ce aduce a studiu istoric, unor momente și acte importante pentru viața religioasă a poporului român, precum creștinarea (prezentată în strânsă legătură cu romanizarea), adoptarea târzie a ritului slavo-bulgar, extinderea jurisdicției patriarhilor bulgari asupra teritoriilor nord dunărene, strategiile Romei de a recâștiga terenul pierdut prin intermediul Ungariei și Poloniei, încercările unor principii munteni și moldoveni de a reveni la catolicism, sinodul de la Ferrara-Florența, Unirea de la Brest, Unirea „toleraților” din Ardeal etc<sup>51</sup>.

Fiind un compozit structurat din materiale bibliografice fundamentale privind trecutul Bisericii Unite din spațiul nostru, subcapitolul reia (oare pentru a câta oară în literatura istorică greco-catolică ?) teza celor 12 aderări ale românilor la catolicism, întocmai așa cum o formulase Aloisie Tăutu. Pe această bază, se insistă apoi asupra semnificației majore a opțiunilor clerului superior român din Transilvania anilor 1697-1698, se zăbovește asupra importanței Bulei papale „Rationi congruit” din anul 1721 în consolidarea instituțională a tinerei biserici și se evidențiază rolul Sfântului Scaun în constituirea episcopiei blăjene. Se mai trec succint în revistă și alte momente de succes din evoluția administrativă a greco-catolicismului în epoca modernă, cum ar fi ridicarea Blajului la rang de mitropolie și, prin aceasta, desprinderea jurisdicției ecleziastice românești de Strigoniu, ridicarea vicariatului de București la rang de

<sup>49</sup> *Ibidem*

<sup>50</sup> *Ibidem*

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.14-34

arhiepiscopie și al celui de la Iași la rang de episcopie etc., iar în toate etapele prezentate, se reliefează contribuția majoră a papalității la împlinirea dezideratelor clerului și credincioșilor uniți de pe meleagurile noastre<sup>52</sup>. Subcapitolul continuă apoi cu expunerea altor acte de încredere și mare bunăvoință ale Vaticanului față de România, dar aceste aspecte depășesc deja cadrul strict limitat al istoriografiei Unirii religioase și, din acest considerent, nu se va insista asupra lor.

Referirile Codruței Maria Știrban și ale lui Marcel Știrban la momentele de cumpănă ale anilor 1697-1701 nu trebuie supuse unor critici mult prea severe. În fond, intenția lor a fost aceea de a contura doar un cadru succint al trecutului greco-catolicismului românesc, spre a introduce cititorul într-un cu totul alt subiect decât cel legat de acțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel, și anume în subiectul marilor persecuții și suferințe de după anul 1948, pe care ei îl tratează cu talent și deosebită competență. Luând în calcul această circumstanță, nu putem totuși să nu observăm că rândurile lor introductive, deși mai mult de popularizare și de familiarizare a lectorilor cu problematica greco-catolică în general, au de suferit din pricina patosului și din cauza unor puncte de vedere unilaterale.

De altfel, profesorul Știrban a dedicat trecutului Bisericii Române Unite, începând cu anul 1990, numeroase alte articole comemorative și studii, implicându-se deseori în virulenta polemică dintre cele două direcții ale scrisului istoric confesional românesc. Nu vom insista asupra altor lucrări ale sale din perioada de după decisiivele evenimente ale anului 1989, deoarece ele ori s-au menținut la un nivel facil de abordare și nu prezintă interes din punct de vedere istoriografic, ori esența lor se regăsește în cartea pe care am prezentat-o mai sus. Spre exemplu, în manuscrisul *Spiritualitatea greco-catolică. De la 1700 la 1918. Conferințe, comunicări, articole*, pe care autorul l-a multiplicat, dăruindu-l apoi câtorva biblioteci, studiul *Blajul – Biserica Română Unită cu Roma și școlile blăjene de la Unirea religioasă din 1700 la Marea Unire din 1918. Câteva considerații* conține aceleași idei despre transferul confesional al românilor ardeleni de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ca și opera mai târzie *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*.

Omul Marcel Știrban nu a putut depăși o mare, dar artificială dilemă: să rămână un bun greco-catolic, văzând Unirea religioasă doar prin prisma certelor valențe spirituale ale fenomenului, sau să pătrundă în profunzimea

<sup>52</sup> *Ibidem*

tematicii cu instrumentarul lucid și relativ detașat al istoricului. După cum s-a putut observa însă din scrierile unor autori valoroși, de fapt cele două atitudini de raportare la evenimentele în discuție nu sunt antagonice și specialistul Marcel Știrban nu ar fi trebuit să se confrunte niciodată cu această problemă.

### V.8. Ioan Chindriș

Trecând în revistă istoriografia greco-catolică dedicată momentului Unirii religioase, se impune cu ușurință constatarea că, în perioada de după 1989, această tematică de cercetare a fost de departe dominată, măcar dintr-o perspectivă cantitativă, de autorii clujeni. Dacă profesorul Știrban pune accentul în analiza sa pe „motoarele credinței”, care au pus în mișcare forțele implicate în evenimentele confesionale de la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, cercetătorul Institutului de Istorie din Cluj, Ioan Chindriș, urmărește mai cu seamă rolul factorului cultural în geneza, derularea și consecințele acțiunilor religioase românești din anii 1697-1701. Pentru acest specialist, Unirea a fost, în primul rând, o decisivă oportunitate culturală, de care elitele românești din Ardeal au profitat din plin, într-un moment dificil al istoriei lor.

În privința lui Ioan Chindriș s-ar impune de făcut observația că, referindu-se la opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel, el nu a excelat în profunzime. Cineva care parcurge cu atenție extrem de bogată sa listă de lucrări ar putea avea senzația că prolificul autor și-a disipat o bună parte din resurse abordând tematici prea variate, în dauna calității cercetărilor întreprinse. Faptul că a publicat articole și studii despre diverse personalități politice și culturale din epoci diferite și că și-a extins preocupările spre un larg câmp de problematici din trecutul și chiar prezentul poporului nostru (opere ale cărturarilor, circulație de carte veche românească, arhivistică, biblioteconomie, genealogie, iluminism, Școala Ardeleană, evoluția episcopiei, mai apoi a mitropoliei greco-catolice a Transilvaniei, mișcare națională și naționalism modern, Blajul ca nucleu de spiritualitate românească, răscoala lui Horea, revoluția pașoptistă, literatură și istoriografie romantică, istoriografie străină despre acest spațiu, războiul de independență, Marea Unire din anul 1918, totalitarism, istorie și critică literară, proză, poezie și istoriografie contemporană, istoria învățământului

etc.), în condițiile în care rigorile de astăzi ale activității de cercetare nu permit promovarea unui enciclopedism excesiv, ar înțări, în aparență, o atare constatare. Înainte însă de a formula orice apreciere, chiar cu caracter general, despre scrierile autorului, trebuie avute în vedere formația sa filologică, ce l-a împins în câmpul vast al interdisciplinarităților, și îndelungata sa activitate de presă, care i-a stimulat apetența pentru articolele de popularizare.

În istoriografia confesională – și nu numai acolo – numele specialistului clujean se leagă, mai cu seamă, de edițiile critice pe care le-a pregătit unor lucrări realmente importante din operele lui Samuil Micu și Petru Maior, dar pentru trecutul bisericii române, sunt la fel de importante și alte reușite ale sale, precum întocmirea ediției cronicii lui Freyberger – referitoare la începuturile Unirii religioase în Transilvania – și publicarea actelor anchetei legate de icoana plângătoare de la Blaj. Ca întreprindere de ultimă oră, ar fi de menționat republicarea într-o formă editorială impresionantă a Bibliei traduse și prelucrate de Samuil Micu, tipărită inițial de Ioan Bob și de „consilierii” săi la Blaj, în 1795. S-a împlinit, astfel, într-un interval de timp surprinzător de scurt, un amplu proiect schițat de Chindriș, la care și-au adus contribuția o serie de valoroși colaboratori.

Bineînțeles că, din perspectiva unei lecturi deosebit de pretențioase, edițiile cercetătorului clujean sunt amendabile în partea lor științifică și chiar din punct de vedere tehnic, dar e de remarcat faptul că ele acoperă goluri istoriografice majore, pe care mulți din cei ce au investigat sfera istoriei culturii române din Ardealul veacului al XVIII-lea nu le-au putut compensa prin studiile elaborate. Dând Cezarului ce este al Cezarului, să recunoaștem că publicând din scrierile lui Samuil Micu, Petru Maior, Andreas Freyberger sau ale altor autori, Chindriș, deși filolog, și-a pus în lumină certe abilități de istoric, care se întrevedeau doar timid din multiplele medalioane, fragmente biografice și articole comemorative sau de popularizare.

În ceea ce privește modul în care Unirea religioasă este reflectată în opera sa, există două studii ce reunesc considerații mai ample referitoare la evenimentele confesionale ale anilor 1697-1701. Este vorba de studiul intitulat *Andreas Freyberger și cronica sa despre români* – publicat în introducerea ediției princeps a manuscrisului acestui autor iezuit (intitulat

*Historica relatio unionis Valachicae cum Romana Ecclesia*<sup>53</sup> – și de studiul *Secolele Bibliei de la Blaj* – cuprins în partea introductivă a recente și spectaculoasei ediții a „Bibliei lui Micu și Bob”<sup>54</sup>. De menționat că ambele studii au fost republicate de Chindriș în cartea sa *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, alături de alte cercetări care mai văzuseră lumina tiparului.

În primul studiu, cel despre Freyberger, după o succintă trecere în revistă a preocupărilor privind trecutul Bisericii Unite, se formulează câteva aprecieri elogioase în legătură cu opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel, care se regăsesc deseori în istoriografia greco-catolică. În acest sens, transferul confesional al „toleraților” ardeleni este definit ca „eveniment de răsunet european” sau ca „revenire a românilor la religia mamă a Romei”<sup>55</sup>. Tot într-o notă comună, ni se prezintă și cadrul socio-politic general de desfășurare a evenimentelor confesionale de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, axat pe următoarele elemente: „Reconquista” habsburgică de după 1683; politica procatolică a lui Leopold I în țările Coroanei Sfântului Ștefan; rolul uriaș asumat de cancelarul imperial și arhiepiscopul primat de Strigoni, Kollonich, în aplicarea strategiilor schițate la Viena și Roma; colaborarea dintre ordinul iezuit și forțele militare imperiale în împlinirea obiectivelor prozelitiste; activitatea avangardei iezuite din interiorul armatei (e vorba de misionari castrenses aparținând de casa provincială a ordinului din Boemia) privind pregătirea terenului pentru catolicizarea românilor (cu accent pe acțiunile lui Kolich, Wolchmann, Brzensky, Zabilansky și, mai ales, Neurautter); decizia luată de vladica Teofil și soborul său sub influența predilectă a corpului iezuit „civil” (misionarii dacici, de asemenea făcând parte din casa boemiană a ordinului, din rândul cărora se detașează prin eficiența sa Baranyi); binecunoscuta opoziție a Stărilor față de planurile confesionale ale Curții imperiale și ale Sfântului Scaun; rolul factorului militar și, în

<sup>53</sup> Vezi Andreas Freyberger, *Historica relatio unionis Valachicae cum Romana Ecclesia (Relatare istorică despre unirea bisericii românești cu Biserica Romei)*, [ediție princeps, pregătită după manuscris de Ioan Chindriș], Cluj-Napoca, 1996

<sup>54</sup> Vezi *Biblia de la Blaj-1795*, Ediție Jubiliară, Roma, 2000

<sup>55</sup> Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Cluj-Napoca, 2000, studiul intitulat *Andreas Freyberger și cronica sa despre români*, p.5-22

acest context, al generalului Rabutin în „corectarea” devierilor ce puteau afecta bunul mers al procesului de aderare a „toleraților” la Biserica Romei etc<sup>56</sup>. Până aici deci, studiul se menține în limitele unui sondaj descriptivist moderat, cu accent pe implicarea iezuită în evenimente, lucru firesc dacă avem în vedere că, de fapt, subiectul principal al lucrării urma să îl constituie cronica iezuitului Freyberger, păstrată în trei copii manuscrise.

Din acest punct însă, Chindriș lansează câteva ipoteze interesante legate de unele momente mai puțin clare ale Unirii religioase. După părerea sa, e posibil ca Freyberger să fi participat direct, alături de Neurautter, la procedurile de contactare a clerului superior român din Ardeal și de finalizare a tratativelor cu Atanasie Anghel, o amănunțită reconstituire lăsând să se întrevadă între cei doi membri ai casei provinciale a ordinului din Boemia o trainică prietenie. Astfel, Freyberger s-ar fi întors din Ardeal la Praga, în Boemia, doar după moartea lui Neurautter (octombrie 1702), elaborându-și imediat cronica din motive sentimentale.

Care sunt argumentele aduse de autor în susținerea acestui scenariu pe care puțini și l-ar fi putut imagina? Că cei doi iezuiți au fost prieteni ar reieși din felul în care Freyberger l-a caracterizat pe Neurautter drept un actor providențial al strategiilor catolice din Ardeal, principalul artizan și îngerul păzitor al Unirii religioase. Admirația și elogiile cronicarului ar reprezenta, consideră specialistul clujean, semnele evidente ale unor strânse legături personale. Că Freyberger a fost angrenat în vâltoarea acțiunilor din Transilvania și că și-a redactat istoria atunci sau foarte aproape de acei ani s-ar deduce din faptul că pentru multe episoade ale transferului confesional românesc, manuscrisul său reprezintă o sursă primară și unică și că relativ numeroase documentele redactate de el nu se regăsesc în alte consemnări mai apropiate sau mai depărtate de anii 1697-1701, numai un personaj implicat în derularea evenimentelor putând oferi informații atât de amănunțite. În sprijinul acestei ipoteze, Chindriș mai subliniază că narațiunea lui Freyberger este vie și palpabilă și că referirile la personajele centrale ale evenimentelor (Leopold I, Kollonich, Rabutin, Atanasie Anghel ș.a.) sunt referiri la oameni vii, fără formulele standard uzitate în epocă pentru cei dispăruți, de genul „X de piosă aducere aminte”, „piosul cândva Y” etc<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ibidem*

<sup>57</sup> *Ibidem*

Reconstituirea câtorva crâmpie confuze din filmul lung, dar destul de voalat al Unirii religioase constituie, în esență, o întreprindere lăudabilă. În cazul de față însă, cercetătorul clujean a mizat excesiv pe cartea imaginarului și ipoteticului, s-a limitat la sfera explicațiilor stilistice și nu a făcut apel la o bază documentară serioasă, capabilă să suplimenteze argumentele pe care cronica în sine i le-a pus la dispoziție. Din acest motiv, deși varianta expusă de el apare ca incitantă, atractivă, pe deplin plauzibilă și se lecturează cu reală plăcere, nu se poate considera că problema participării lui Freyberger la evenimentele confesionale ardeleni s-ar fi soluționat în vreun fel.

Studiul *Andreas Freyberger și cronica sa despre români* nu conține, în continuare, prea multe aprecieri ale autorului despre Unirea religioasă. E și firesc acest fapt, analiza focalizându-se asupra încadrării istoriografice a manuscrisului cercetat (reconstituindu-se inclusiv cine l-a studiat, ce date s-au valorificat din el etc.) și asupra celor expuse de cronicarul iezuit. Pe alocuri, se mai pot, totuși, depista, pe marginea narațiunii lui Freyberger, câteva comentarii ale lui Chindriș care reflectă modul său de raportare la marile schimbări confesionale ale anilor 1697-1701. Astfel, referindu-se la informațiile oferite de această istorie despre cea de-a doua diplomă a Unirii religioase, specialistul clujean afirmă că vlădica Atanasie Anghel nu ar fi fost capabil și nici nu i-ar fi trecut prin minte să revendice sau să negocieze cunoscutul punct trei al documentului (cel care ar fi putut transforma actul leopoldin într-o adevărată Magna Carta a românilor ardeleni), el fiind inserat între celelalte articole doar prin bunăvoință imperială. Ca atare, am avea de-a face, în acest caz, cu o clauză utopică schițată pripit de Curtea vieneză, ce și-a câștigat o reală valoare politică doar în epoca lui Inochentie Micu<sup>58</sup>.

Că aplicarea punctului trei al diplomei apărea ca utopică în conjunctura politico-socială a primilor ani ai Unirii religioase este o evidență asupra căreia nu mai trebuie insistat. Dar că Atanasie Anghel nu ar fi fost în stare să negocieze respectivul punct e greu de dovedit, mai ales dacă avem vedere abilitatea sa de a se mișca, în concordanță cu interesele celor pe care-i reprezenta, printre covârșitoarele forțe ce-și doreau împlinirea sau anihilarea transferului confesional românesc. Se prea poate ca vlădica să nu fi gândit obiectivul promovării socio-juridice și politice a

<sup>58</sup> *Ibidem*

greco-catolicilor dintr-o perspectivă națională (în fond, privilegiile punctului trei făceau trimitere doar la uniți, nu la toți românii), dar e imposibil ca el să nu fi luat în calcul oportunitățile de ascensiune socială, care, de altfel, se manifestaseră – mai rar, dar vizibil – la nivel elitar românesc încă din veacul al XVII-lea, dacă nu chiar mai de timpuriu. Din aceste considerente, pare mult mai plauzibilă ipoteza că, de fapt, prin eforturile episcopului unit au fost obținute (dar, din păcate, nerespectate) marile concesi cuprinse în punctul al treilea al celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii. Desigur că și această teză este discutabilă și susținerea ei necesită argumentele suplimentare ale unor viitoare cercetări de arhivă.

S-ar mai impune de revizuit și o altă concluzie a lui Chindriș legată de Unirea religioasă. Pomenind scrisoarea lui Teodosie prin intermediul căreia lui Atanasie Anghel i se aduce la cunoștință decizia excomunicării, o misivă pe care înaltul ierarh muntean o semna cu titulatura de „arhiepiscop și mitropolit al Transilvaniei”, cercetătorul clujean apreciază că, din moment ce Teodosie și-a asumat calitatea de mitropolit al Transilvaniei, e clar că în Ardeal nu putea exista o mitropolie ortodoxă care să fi fost decăzută prin Unire la rang de episcopie. În opinia sa, nici înainte de aderarea românilor la catolicism nu exista pentru ortodocșii ardeleni altceva decât „o biată episcopie a unor popi sărântoci, care făceau robote iobăgești la feudalii vremii, supusă calvinilor dogmatic și administrativ”<sup>59</sup>. Imaginea deosebit de plastică lasă, desigur, să se întrevadă dinspre autor simțăminte greco-catolice la fel de puternice precum cele exprimate de Grama sau Bunea cu mult timp înainte. Dincolo însă de aceasta, e greu chiar și pentru cineva care e de acord cu ideea inexistenței unei mitropolii române a Ardealului înainte de anii 1697-1701 să nu se gândească la posibilitatea ca Teodosie să-și fi însușit rangul de mitropolit al provinciei intracarpatică numai după excomunicarea lui Atanasie Anghel, cu titlu provizoriu, până la eventuala numire a unui nou vlădică ortodox. De altfel, însuși primatul Kollonich protestase vehement, la acea vreme, împotriva tendințelor „uzurpatoare” ale ierarhului muntean. De aceea, credem că argumentele care ar putea contrazice teoria ființării mitropoliei ortodoxe medievale în Transilvania nu se află, în nici un caz, în scrisoarea menționată de Chindriș. Deosebit de pertinentă este, în schimb, observația că diplomele leopoldine ale Unirii religioase, împreună cu reversul semnat de Atanasie Anghel, alcătuiesc un izvor de drept care delimitează

<sup>59</sup> *Ibidem*

ferm, în veacul al XVIII-lea, comunitatea greco-catolică de starea foarte precară a Bisericii Ortodoxe, definită de autor, cu oarecare patimă, de-a dreptul „asiatică”<sup>60</sup>.

Cu meritele și scăderile sale, studiul *Andreas Freyberger și cronica sa despre români* este în deplină consonanță cu oscilația valorică ușor de altfel de sesizat în întreaga operă a lui Chindriș. Abilitățile sale speculative au fost generos exploatate în „radiografierea” manuscrisului iezuit, iar scenariile conturate de el ar putea oferi noi teme de abordat pentru istoriografia de perspectivă a Unirii religioase.

După cum s-a mai subliniat în analiza de față, considerații relativ consistente despre aderarea românilor la catolicism se află și într-un alt studiu de-al său, intitulat *Secolele Bibliei de la Blaj*. Aici, Unirea religioasă este definită mai degrabă prin prisma valențelor sale culturale, ca „recuperare cu semnificație aparte a spațiului estic”<sup>61</sup>. De pe pozițiile sale de specialist greco-catolic, autorul se declară pe deplin de acord cu inspirata caracterizare pe care o făcuse Freyberger transferului confesional românesc, cronicarul iezuit interpretând respectivul fenomen ca eschivă de la eșuarea în erezie a bisericii românești din Ardeal.

În mare, noua investigație a lui Chindriș repune în lumină aceleași aspecte ale cadrului general politico-social al derulării evenimentelor confesionale care fuseseră deja evidențiate în studiul său anterior. Se începe iarăși de la ascensiunea habsburgică de după 1683, se insistă asupra rolurilor extrem de importante ale lui Leopold I și Kollonich în restructurarea religioasă a principatului ardelean, se reiterează semnificația deosebită a vizitei episcopului Atanasie Anghel la Viena etc.<sup>62</sup>. Ca elemente de noutate tematică și metodologică față de mai vechea lucrare, ar fi de menționat intercalarea în expunere a Unirii rutenilor ca experiment important pentru opțiunea confesională românească (trimitere la ruteni au mai făcut însă mulți alți autori), încercarea de a se demonstra că vladica a avut voința necesară și susținerea populară pentru a desăvârși actul aderării la Biserica Romei (problemele legate de susținerea populară rămân, în pofida celor afirmate de autor, discutabile) și ideea (fericită, de altfel) de a

analiza vizita lui Atanasie Anghel la Viena mai cu seamă prin prisma consecințelor sale culturale.

În ceea ce privește acest ultim aspect, se poate spune că cercetătorul clujean și-a atins cu ingeniozitate obiectivele metodologice. Punând sub lupă declarația în 16 puncte pe care vladica o semnase în capitala imperiului (un act încărcat de angajamente), Chindriș a creionat cu măiestrie componentele culturale ale Unirii religioase, pe care numeroși alți specialiști le-au tratat în grabă sau cu superficialitate. Din documentul vienez asumat de primul episcop greco-catolic al Transilvaniei, se insistă asupra articolului patru (privind distribuirea gratuită a catehismului românesc ce urma să fie tipărit în 1702, la Alba Iulia) și asupra articolului 11 (în legătură cu întemeierea unei școli româno-latine, tot la Alba Iulia). Pornind de la aceste repere esențiale, se trece apoi la problema discuțiilor pe marginea înființării școlilor unite de la Hațeg și Făgăraș, subliniindu-se că nu numai a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, ci toate documentele de căpetenie de la început și de pe parcursul consolidării transferului confesional românesc acordă o atenție deosebită factorului cultural. Inclusiv Bula „Ratio congruit” de mai târziu, din anul 1721, este caracterizată de Chindriș tot din această perspectivă și, din același unghi, se formulează o nouă definiție a Unirii, ca „desprindere de paupertatea culturală vecină cu barbaria realizată prin calvinizare”<sup>63</sup>.

Ajungând la chestiunea calvinizării Bisericii Ortodoxe din Ardeal, autorul nu poate evita, ca majoritatea istoricilor și teologilor greco-catolici, să se războiască puțin cu acest subiect, așa încât el reia un citat celebru al lui Iorga referitor la diferența dintre catolici și reformați în ceea ce privește atitudinea lor față de „tolerați”: „calvinii bătuseră din picior, amenințau cu pedepse și băți, catolicii propuneau, întrezăreau o eră de libertate și lumină”<sup>64</sup>. Analiza devine în acest punct evident părtinitoare, deoarece intoleranța calvină este prezentată în antiteză cu masivele implicări ale Romei și ale Vienei în propășirea culturii române din Ardeal. Cu toată doza de subiectivitate ușor de sesizat printre rânduri, rămâne interesantă și de amplitudine motivația formulată de Chindriș pentru sprijinul cultural oferit de catolici românilor, sprijin pe care îl vede generat de nevoia imperiului și a Sfântului Scaun de a găsi un partener de dialog în răsăritul

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> *Ibidem*, studiul intitulat *Secolele Bibliei de la Blaj*, p.225-351

<sup>62</sup> *Ibidem*

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p.176, *apud* Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, p.230, nota 20

Europei. Din acest deziderat major, susține el, ar deriva întregul efort al autorităților centrale de a-i alinia pe români la bogatele standarde catolice ale Contrareforme<sup>65</sup>.

Utilă pentru istoriografia Unirii religioase este și tentativa autorului de a surprinde acțiunile lui Atanasie Anghel tot dintr-o perspectivă culturală, chiar cu riscul de a evidenția și părți negative ale contribuției episcopului la concretizarea transferului confesional. Se arată astfel că, deși inteligent și abil, vlădica a pierdut, în timpul vizitei sale vieneze din 1701, la capitolul cultură, fiind neștiutor în problemele spiritualității romane (fapt pe care i-l reproșează și cronicarul Freyberger). De altfel, în punctul cinci al reversului, el recunoaște că este fără experiență și că mai are multe de învățat, relativă sa ignoranță făcând loc mult criticatei instituției a teologului iezuit. A doua diplomă leopoldină a Unirii religioase surprinde de asemenea cu precizie carențele culturale ale tinerei biserici și ale păstorului ei, prin specificația că marile erori și scandaluri care au zguduit clerul superior român își au originea în necunoașterea dreptului canonic.

Admițând existența câtorva pete cenușii pe fațada transferului confesional, Chindriș revine curând la tonul tradițional al literaturii greco-catolice, declarând ferm că Unirea religioasă a inițiat un drum ascendent de la un zero cultural românesc, deoarece la 1700 nu exista în Transilvania nici un român de formație culturală europeană<sup>66</sup>. Până și pentru cei ce recunosc realul și spectaculosul avânt cultural din primul secol al Unirii religioase afirmația e mult prea tranșantă, pentru că șterge cu buretele peste tot ceea ce a însemnat cultură românească medievală în Transilvania (circulație de carte, tiparniță, școli româno-calvine, cultură bisericească etc.). Chiar dacă urmele acestei culturi nu depășesc dimensiunile unor mici oaze, ele nu pot fi cu totul desconsiderate.

În schimb, este relativ originală mica parte a studiului în care ni se prezintă cum au interpretat diversele forțe implicate în evenimentele confesionale ale anilor 1697-1701 aderarea românilor la catolicism. Sunt interesante, mai cu seamă, trimiterile la atitudinea iezuiților, care, se spune, au încercat la început să echivaleze greco-catolicismul cu catolicismul latin, înfruntând în demersurile lor chiar opoziția Sfântului Scaun, partizan al ideii de unitate în diversitate a lumii catolice. Din această confruntare a

ieșit învingător punctul de vedere al papalității, iar la nivelul diecezei transilvane unite, aceasta s-a reflectat prin faptul că unui episcop adept al latinizării ritului (Patachi) i-a succedat unul atașat de ritul răsăritean (Inochentie)<sup>67</sup>. Ipoteza sugerată de autor este atrăgătoare și îi pune din nou în lumină abilitățile speculative, deși e greu de crezut că, cel puțin în primele faze ale Unirii religioase, s-ar fi manifestat vreo delimitare a strategiilor prozelitiste între papalitate și ordinul iezuit.

Aprecierile lui Chindriș din studiul *Secolele Bibliei de la Blaj* în legătură cu evenimentele confesionale ale debutului celui de-al XVIII-lea veac se finalizează cu două concluzii. Prima este aceea că prin aderarea românilor la catolicism, Transilvania a întors fața spre Europa<sup>68</sup> (o afirmație oarecum exagerată, deoarece reintegrarea politico-economică și socio-culturală a provinciei în spațiul european nu se definește doar prin Unirea religioasă), iar cea de-a doua reprezintă, în fapt, o reactualizare a opiniei lui Cotore, potrivit căreia opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel au marcat revenirea la credința romană<sup>69</sup> (se dă astfel, iarăși, fenomenului un sens național, pe care în realitate nu l-a dobândit decât după câteva decenii, într-o altă epocă, marcată de apariția unui nucleu al intelectualității greco-catolice).

Cu inconstanțele deja amintite, lucrările cercetătorului clujean speculează extrem de bine sincopile suferite de numeroasele tentative istoriografice de reconstituire fidelă a complexelor etape ale Unirii religioase. Pe golurile neacoperite încă de cercetarea istorică, Ioan Chindriș țese o agreabilă pânză a scenariilor plauzibile, punându-și în valoare calitățile de filolog și de investigator al culturii române. Bogate în ipoteze, dar mai vulnerabile în ceea ce privește rigoarea argumentației, lucrările sale dezvoltă o formă mai puțin exploatată de interpretare a transferului confesional al „toleraților” ardeleni, și anume interpretarea culturală, care se adaugă mai vehiculatelor interpretări istorice și interpretări teologice. Chiar dacă am avea în vedere numai considerentul din urmă, nu l-am putea omite pe acest autor din prezenta trecere în revistă a preocupărilor privind studierea Unirii religioase.

Să admitem că puțini dintre cei care au sondat mutațiile intervenite în crezul românilor la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea au

<sup>67</sup> *Ibidem*, p.252-253

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.259

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.264

<sup>65</sup> *Ibidem*

<sup>66</sup> *Ibidem*, p.245



avut curajul de a alătura rațiunii imaginația și de a face, pe baza mărturiilor documentare, atâtea presupuneri viabile ca și specialistul clujean. O asemenea atitudine de abordare a problematicii ar părea, în esență, condamnată, dacă nu ar sugera noi direcții pentru cercetările viitoare, or dintr-o atare perspectivă, propunerile lui Ioan Chindriș sunt extrem de fructuoase și – vrând, nevrând – trebuie luate în seamă cu atenție.

### V.9. Maria Someșan

În opoziție cu tendința manifestată de autorul clujean de „a broda” abil și temerar pe marginea informațiilor și evenimentelor istorice, se situează metodologia marcată de excesivă moderație, care stă la baza redactării unei alte lucrări reprezentative pentru parcursul străbătut de istoriografia Unirii religioase în anii din urmă, anume cea intitulată *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, semnată de Maria Someșan. Supusă unei lecturări grăbite, această întreprindere nu are nicidecum darul de a impresiona. Narațiunea se derulează monoton, lipsesc opiniile proprii asupra subiectului supus dezbaterii, trimitere bibliografice și arhivistice sunt întotdeauna dintre cele de uzanță, iar grija supradimensionată de a evita greșelile de apreciere și de a formula numai constatări corecte conferă discursului, în numeroase porțiuni, un aspect de-a dreptul banal.

Deși a fost publicat relativ recent, respectivul studiu, de altfel de considerabilă întindere, nu valorifică mai nimic din rezultatele cercetărilor de după 1989. Platitudinea metodologică și stilistică a materialului, fundamentarea expunerii pe sursele informaționale tradiționale, precum și specificul editurii care a publicat volumul ne determină să credem că avem de-a face cu un proiect de redactare animat de rațiuni educative. În paginile introductive, consacrate relevării intențiilor care au motivat un asemenea travaliu, nu se fac precizări asupra eventualului caracter didactic al cărții, accentul fiind pus pe dezideratul reparatoriu – mult prea general exprimat – al reconstituirii rolului major al Bisericii Unite în evoluția societății românești moderne, după numeroasele și întinsele decenii totalitariste, care eliminaseră pe nedrept subiectele legate de greco-catolicism din câmpul istoriografic. În cele din urmă, din această năzuință generoasă, ambițioasă și îndrăznească a rezultat un manual „cuminte”, fără tușe inedite,

util mai degrabă învățământului teologic decât specialiștilor. Nimic mai sugestiv pentru a ne convinge iarăși că voluntariatul și hărnicia autorilor nu sunt nici pe departe însușiri suficiente în lămurirea problematicilor sensibile și complexe ce țin de trecutul Unirii religioase.

Lucrarea are însă și câteva calități care se cuvin a fi semnalate. În primul rând, ea se racordează exigențelor unui tratat simplu și onest, putând fi utilizată cu succes de către toți cei interesați în a se familiariza cât mai repede și mai eficient cu tematica. Datorită explicitărilor limpezi, detaliate și detașate, conținutul este extrem de accesibil. Nici unul dintre momentele importante ale transferului confesional românesc nu este trecut cu vederea sau abordat superficial. Mai mult decât atât, toate documentele fundamentale referitoare la nașterea greco-catolicismului transilvănean sunt pe larg analizate și ni se prezintă principalele teorii istoriografice privind autenticitatea sau falsitatea lor.

Demersul Mariei Someșan nu oferă soluții, nu îndreaptă greșeli și nu tranșează controversele înverșunate asupra problematicii, dar sistematizează meticulos și ierarhizează riguros roadele studiilor mai importante de la interferența secolelor al XIX-lea și al XX-lea și din perioada interbelică. Practic, se reactualizează cu luciditate dezbaterile întrerupte brutal în 1948 și, chiar dacă, în stadiul de acum al cercetărilor, un atare demers pare desuet, el este făcut cu impresionantă seriozitate. În consecință, se poate afirma cu certitudine că, cel puțin din perspectiva popularizării subiectului, apariția unei astfel de cărți se impunea cu stringentă necesitate. Poate inutilă pentru specialiști, ea corespunde însă pe deplin nivelului public de receptare, ceea ce este de asemenea de apreciat.

Paginile care evaluează Unirea religioasă reflectă, după cum s-a mai precizat, un model caracteristic elaborărilor de natură didactică. Pentru ca fenomenul catolicizării „toleraților” ardeleni să fie bine înțeles, se conturează, într-o formă clasică, ambientul socio-politic și confesional din provincie în perioada anterioară opțiunilor lui Teofil și Atanasie Anghel. Etapelor de dinaintea translației de credință le este dedicat capitolul intitulat *Situația religiei în Transilvania în secolele premergătoare Unirii cu Roma a Bisericii Române*, în care, conform tipicului scrisului istoric greco-catolic, se acordă, desigur, o atenție deosebită politicii de calvinizare și consecințelor ei. De altfel, această chestiune beneficiază de o tratare amplă, într-un subcapitol aparte, intitulat *Încercări de calvinizare a Bisericii Române*. Narațiunea se derulează, în esență, după următoarele

repere: tentativele de după Dieta de la Sibiu, din 1566, de introducere a ortodocșilor sub autoritate calvină; numirea unui episcop „valah” calvin în persoana lui George de Sângeorgiu, venit de la Vad; amenințările Dietei de la Turda, tot din 1566, de a expulza pe cei ce refuză aderarea la Reformă; hotărârea sinodului de la Teiuș, din 1567, de a introduce limba română în biserică; opoziția manifestată de ierarhia superioară ortodoxă în fața presiunilor protestante; decizia păstorului Pavel Tordași și a soborului său de a îndepărta, în 1569, preoții care rămân atașați de limba de cult slavonă, de a răspândi, din 1570, tipăriturile lui Coresi (*Psaltirea* și *Liturghierul*) și de a publica, tot în 1570, primul text românesc cu litere latine (o culegere de psalmi); dispoziția arhierului Mihai Tordași de a imprima *Palia de la Orăștie*, tradusă după un text maghiar al lui Heltai; constrângerile maxime la care au fost supuși „grecii” în timpul lui Ioan Sigismund Zápolya, când au rămas fără vlădică propriu; detensionarea relativă de după 1571, datorată principilor Báthory, care au permis funcționarea episcopiei ortodoxe de la Vad și Silvaș, dar cu drepturi de vizitații canonice limitate de prevederile dietale din 1588 și 1593; actul lui Mihai Viteazul de a obliga Dieta să scutească preoții „toleraților” de iobăgie (nu însă și familiile lor); înființarea Mitropoliei Bălgradului; împământinirea, pe parcursul veacului al XVII-lea, a obiceiului „ungerii” vlădicilor Ardealului în Țara Românească, cu clauza validării lor de către principii; reluarea, pe coordonate mai ferme, a politicii de calvinizare (reimpunerea liturghiilor în limba română, eliminarea din biserică a tot ceea ce nu ține de cuvântul Bibliei, ci de tradiții – interpretate de autorități ca superstiții –, dezvoltarea școlilor răsăritene reformate, tipărirea de texte protestante, sporirea atribuțiilor de îndrumare și control ale superintendentului etc.); modificarea treptată a atitudinii factorilor de putere față de credința „valahilor” (în sensul că, deși ei au fost menținuți sub supraveghere religioasă strânsă, li s-a tolerat, într-o oarecare măsură, ritul); eșecul strategiilor de convertire deplină a românilor (determinat, pe de o parte, de rezistența peste așteptări pe care ei au opus-o în fața presiunilor calvine și, pe de altă parte, de imposibilitatea includerii lor masive în regimul privilegiilor constituționale, așa încât forurile politice au trebuit să se mulțumească doar cu soluția raționalizării credinței ortodoxe); apariția și maturizarea ideii de unire confesională a „toleraților” cu reformații, în pofida tuturor dificultăților generate de o asemenea intenție (ea se raporta la proiectele grandioase ale lui Gabriel Bethlen de a alătura principatele și de a le conferi un liant

spiritual, mai ales că și patriarhul Constantinopolului, Chiril Lucaris, vădea deschidere în fața tezelor protestante); ordinul din 1624 al principelui privind abrogarea articolului de lege ce restrângea accesul în școlile înalte numai la tinerii aparținând națiunilor privilegiate și extinderea dreptului frecventării învățământului superior până și la categoriile iobăgești; pătrunderea timidă a „grecilor” în colegiile de la Alba Iulia, Aiud, Cluj și Târgu Mureș (vezi cazurile cunoscuților studioși români din școlile catolice și protestante, precum Buitul, Ivul, Kájóni, Halici, Zoba din Vinț, Atanasie Anghel etc.); reactualizarea, tot de către Gabriel Bethlen, a măsurii lui Mihai Viteazul de scutire a clerului ortodox de iobăgie; preocupările lui Gheorghe Rákóczi I și ale colaboratorului său, superintendentul Geleji Katona István, privind modificarea ceremonialului răsăritean (repetatele lor exigențe în legătură cu obligativitatea folosirii limbii române în biserică, desființarea cultului icoanelor, combaterea superstițiilor, reglementarea divorțurilor în funcție de normele calvine, mai riguroase, propagarea catehismelor reformate, întemeierea de școli și tipografii menite a cultiva doctrinele protestante, instituirea unor pedepse aspre pentru cei ce se opuneau trecerii „toleraților” la credința principilor ș.a.); reușitele cultural-ecclesiastice parțiale ale tacticii de „anexare” religioasă a populației majoritare (demararea activității tiparniței de la Bălgrad, în 1639, reeditarea *Cazaniei* lui Coresi din 1581, publicarea *Catehismului calvinesc*, în 1640, a *Noului Testament*, în 1648, a *Psaltirii*, în 1651, și a *Scutului catehismului*, în 1656, implementarea unui protopopiat calvin printre „valahii” din comitatul Zarand, ridicarea bisericilor calvine din Lugoj și Caransebeș pentru „grecii” de acolo, revitalizarea școlilor românești din Lugoj, Caransebeș, Hațeg și Făgăraș, unele existente încă din epoca lui Ioan Sigismund, imprimarea cu litere latine a noului *Catehism calvinesc*, în 1648, cu contribuția consistentă a banului Lugojului, viitorul principe Acațiu Barcsai, care a contribuit, în 1657, și la organizarea după model occidental a școlii întemeiate de Suzanna Lorántffy, transferarea parohiilor răsăritenilor din Hunedoara, Hațeg, Orăștie și Făgăraș de sub autoritatea lui Simion Ștefan sub tutela directă a superintendentului și restructurarea lor etc.); noile contururi ale tabloului religios românesc de dinainte de catolicizare, retrasate sub presiunea protestanților (cristalizarea unei masive comunități „valaho-calvine” în Banat, Hațeg, Hunedoara, Orăștie, Făgăraș și pe Crișuri, supusă nemijlocit ierarhiei reformate); înăsprirea graduală a pretențiilor principilor față de vlădicii „toleraților” (obstacularea fermă a

legăturilor lor cu Țara Românească, impunerea unor instrucțiuni în spirit calvin și instalarea lui Simion Ștefan pe scaunul episcopal de-a dreptul de către principe, fără acordul mitropolitului de la Târgoviște); persecuțiile îndurate de Sava Brancovici, extrem de sugestive pentru relevarea intensității dominației reformate asupra bisericii românești (deoarece vlădica refuzase să semneze condițiile formulate de Geleji, mai târziu sabotase dispozițiile primite de la Mihail Apafi I în legătură cu întemeierea școlilor protestante de la Alba Iulia și Hunedoara, cu înființarea tipografiei maramureșene și cu înlocuirea preoților atașați de limba slavonă, apoi nu ținuse cont de avizul superintendentului în hirotonirile, numirile de protopopi, procesele și vizitațiile canonice efectuate și în hotărârile sinodale adoptate, iar, mai mult decât atât, fratele său, Gheorghe, devenise una dintre figurile proeminente ale luptei antiotomane, el a intrat, în cele din urmă, în dizgrație și, după ce soborul l-a destituit, a fost judecat, torturat și închis la Vinț); triumful politic al Reformei în fața ortodocșilor (înfrângerea ușoară a timidei opoziții schițate de vlădica Ioasaf, înlăturat în 1682); obediența zeloasă a noului responsabil al bisericii „toleraților” – notarul soborului, Ioan Zoba din Vinț – față de normele calvine (a reconstruit tipografia de la Alba, distrusă de turci, și a pus în funcțiune tiparnița de la Sebeș, unde și-a publicat lucrările *Sicriul de aur* și *Cărare pe scurt spre fapte bune, îndreptătoare* și unde au mai apărut un *Ceaslov* și un *Molitvelnic*, toate în limba română și în spirit protestant); imposibilitatea clerului „grec” de a se debarasa prin propriile forțe, la finele veacului al XVII-lea, de „cătușele” ideologice și administrative reformate (neputința lui Varlaam, care, deși fusese „uns” la București, în 1687, nu a pus stavilă constrângerilor, acceptând să-și coordoneze eparhia sub îndrumarea conducătorului diecezei calvine) și multe altele<sup>70</sup>.

E ușor de remarcat faptul că Mariei Someșan nu-i scapă nici una dintre secvențele esențiale ale politicii confesionale de lungă durată promovate de autoritățile principatului vizavi de populația majoritară. Atenția ei față de detalii, în acest punct al analizei, este justificată de convingerea, împărtășită de alții de mulți autori greco-catolici, că strategia

<sup>70</sup> Maria Someșan, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, București, 1999, capitolul I, *Situația religiei în Transilvania în secolele premergătoare Unirii cu Roma a Bisericii Române*, subcapitolul 6, *Încercări de calvinizare a Bisericii Române*, p.23-31

calvinizării forțate, cu toate stăruințele autorităților, nu a putut distruge tradițiile, adică adevăratul sistem imunitar al organismului socio-spiritual românesc, care a răspuns agresiunilor, atunci când i s-a ivit prilejul, optând tocmai pentru soluția catolicizării. O atare perspectivă, frecvent subliniată în literatura de specialitate, eliberează Unirea religioasă de toate anatemele aruncate asupra ei de istoriografia ortodoxă, definind-o nu ca „act trădător”, ci, din contră, ca reacție de însănătoșire și fortificare a vechii credințe.

Chiar dacă prezentarea atitudinii regimului princiar față de „tolerați” nu conține aspecte inedite, aliniindu-se unor puncte de vedere demult formulate în scrisul istoric, ea este suficient de amănunțită, bine structurată, se descifrează ușor și încorporează toată informația de care un cititor mai puțin avizat ar avea nevoie pentru a înțelege corespunzător împrejurările și factorii determinanți ai catolicizării românilor. Obiectivitatea expunerii este asigurată și prin modul echilibrat de evaluare a consecințelor calvinizării, reliefându-se nu doar amprente lor nefaste, ci și cele care au dinamizat și cizelat cultura noastră, ajutând-o să depășească rigidele cadre medievale.

Capitolul de maximă relevanță, prin prisma obiectivelor urmărite în studiul nostru, este cel intitulat *Unirea cu Roma a Bisericii Române din Ardeal. Sinoadele și Diplomele de constituire. Mitropolii Teofil și Athanasie Anghel*. Ca și în capitolul anterior, și aici analiza demarează într-o formă clasică, punctându-se evenimentele majore care au dus la schimbarea regimului politic: eșecul otoman de la Viena, contraatacul imperial, victoria de la Buda, tratativele iezuitului Dunod cu principele Apafi I, conflictele din Transilvania dintre partida nobiliară filogermană și cea filoturcă etc. Se precizează, dacă mai era nevoie, că, în pofida spectaculosului reviriment militar austriac în răsăritul Europei, în provincia intracarpatică tulburările interne s-au domolit mult mai târziu, de abia după neutralizarea mișcării lui Francisc Rákóczi al II-lea. Se insistă apoi asupra compromisiurilor tactice ale diplomei leopoldine din 1691 și asupra rapidității cu care Curtea vieneză a inițiat acțiunile de revigorare a catolicismului ardelean. Se arată că programul de consolidare a credinței romane în Transilvania viza, în primul rând, atragerea „toleraților” prin promisiunea îmbunătățirii statutului lor, doar ei fiind capabili să încline balanța socială de partea religiei favorizate de suveran. Astfel, partida calvină, extrem de reticentă față de noul stăpân, ar fi primit o nouă lovitură,

spiritului ei național opunându-i-se internaționalismul catolic, ce urma să beneficieze de un puternic suport demografic.

Acest plan, continuă autoarea, părea pe deplin viabil, deoarece conta pe reînnoirile spirituale de după Conciliul tridentin și pe iscusința și experiența iezuiților. Ei urmau să întrușipeze vârful de lance al prozelitismului, cu atât mai mult cu cât cunoșteau foarte bine Ardealul, întemeiaseră aici misiuni și școli încă din secolul al XVI-lea și, chiar după ce ordinul fusese alungat din principat, câțiva călugări au continuat să activeze semiclandestin în zonă, ca parohi. Nu e deci de mirare că, la finele veacului al XVII-lea, iezuiții au revenit în forță și, impunându-se prin formația lor umanistă de anvergură europeană, și-au reluat treptat și eficient travaliul didactic (în instituția de învățământ superior de la Cluj și în școlile de la Sibiu, Alba, Odorhei, Canta, Târgu-Mureș etc.), asumându-și totodată sarcina deloc ușoară de a pregăti transferul confesional al românilor. Unirile anterioare de la Brest (1596) și Užhorod (1646) fuseseră de mare ajutor în cristalizarea unei atitudini coerente față de „tolerații” ardeleni, deja din 1664, un document iezuit exprimând speranța convertirii cât mai grabnice a rutenilor și „valahilor”. Misionarii reputatului ordin erau conștienți că randamentul catolicizării „grecilor” depindea în măsură maximă de condiția respectării ritului oriental și, tocmai de aceea, aveau în vedere instrucțiunea din 1669 a Congregației de Propaganda Fide, care le cerea ca bisericile de rit bizantin să fie absorbite pe baza hotărârilor Conciliului florentin<sup>71</sup>.

În opinia Mariei Someșan, proiectele referitoare la atragerea răsăritenilor din Ungaria și Transilvania au devenit mai concrete în 1687, când iezuitul Francisc Ravasz a schițat pașii ce urmau să fie făcuți, ținând cont de specificul local. Practic însă, adevăratul misionariat a demarat în 1692, iar în 1696, Francisc Szunyogh, înscriindu-se în strategia prozelitistă, a tradus și publicat în limba română, la Târnăvița, catehismul lui Canisius, folosind literele chirilice. În prelungirea fericită a meritelor pe care Ravasz și Szunyogh le dobândiseră în propagarea în regiune a principiilor credinței române, s-a situat activitatea abilă a lui Baranyi, unul dintre cei mai persuasivi membri ai misiunii dacice, trimis la Bălgrad și

<sup>71</sup> *Ibidem*, capitolul II, *Unirea cu Roma a Bisericii Române din Ardeal. Sinoadele și Diplomele de constituire. Mitropoliții Teofil și Atanasie Anghel*, subcapitolul 1, *Schimbarea regimului politic. Restaurarea catolicismului*, p.32-35

puternic susținut de cardinalul Kollonich tocmai datorită calităților sale deosebite<sup>72</sup>.

Elogiind eforturile fructuoase ale triadei Ravasz-Szunyogh-Baranyi în a promova spiritualitatea „latină” în zonă, autoarea își exprimă nedumerirea în legătură cu poziția critică adoptată de o parte a istoriografiei greco-catolice vizavi de iezuiți și de rolul lor în derularea evenimentelor religioase de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Considerând că acestui ordin i se datorează nu numai inițiativa întemeierii Bisericii Unite, ci și organizarea ei în etapa începuturilor și că fără activismul, orizontul larg, simțul organizatoric și școlile harnicilor călugări, apropierea românilor față de Biserica Romei ar fi întâmpinat dificultăți uriașe, Maria Someșan ajunge la constatarea, oarecum simplistă și exaltată, că istoria transferului confesional al „toleraților” s-ar fi scris mult mai greu în absența celor două volume întocmite de Nilles, care, după părerea ei, întrușipează, în cercetarea Unirii religioase, lucrarea „cea mai colorată, bogată, încărcată de material arhivistice și bine documentată”<sup>73</sup>.

Respectiva afirmație se situează, prin entuziasmul ei exagerat, peste nota în general moderată a lucrării și este, în aceeași măsură, stridentă și banală. Stridentă, deoarece supraapreciază, fără argumente inedite și suficient de convingătoare, aportul iezuiților la concretizarea proiectelor de catolicizare, în condițiile în care cercetările consacrate acestui subiect nu sunt nici pe departe finalizate (se resimte încă acut nevoia unor informații suplimentare) și pentru că întreprinderea temeinică a lui Nilles, deși se numără printre cele mai citate titluri în studiile de specialitate, nu poate fi caracterizată ca o adevărată „Biblie” a începuturilor Bisericii Unite, conținând destule pasaje care stârnesc încă îndreptățite îndoieli. Banală, deoarece apologia eforturilor depuse de iezuiți în convertirea „toleraților” s-a mai făcut în destule rânduri – totdeauna însă cu un elan nejustificat prin demonstrații concludente – și pentru că materialul documentar cumulat de Nilles a impresionat deja cu multă vreme în urmă, prin cantitate și calitate, istoriografia noastră confesională și a fost atât de frecvent fructificat de autorii români, încât nu credem că se mai impune acum laudarea lui. În loc de aceste rânduri exaltate și inutile, poate ar fi fost mai oportune câteva atente trimiteri la cunoscutul plan *Einrichtungswerk*, de covârșitoare importanță pentru pregătirea Unirii religioase în răsăritul imperiului –

<sup>72</sup> *Ibidem*

<sup>73</sup> *Ibidem*

despre care nu ni se spune nimic – sau la transferul confesional al „grecilor” din Partium, ca prolog la ceea ce s-a întâmplat cu românii din Transilvania, o problematică de asemenea tratată în pripă.

De bine, de rău, odată conturat cadrul politico-religios premergător transferului confesional, Maria Someșan trece la analiza momentelor catolicizării. Această parte a expunerii debutează cu ideea că procesul aderării „toleraților” la Biserica Romei s-a derulat conform principiului iezuit „de sus în jos”. Ca atare, potrivit mărturiei lui Freyberger, Baranyi l-a lămurit întâi pe vlădica Teofil, iar apoi i-a convins pe protopopi, discutând cu fiecare în parte. Misionarul dacic de la Alba a fost foarte eficient, deoarece, scrie autoarea, a avut posibilitatea să avanseze o ofertă materială atrăgătoare, fundamentată pe promisiunile diplomei din 23 august 1692. Respectivul act – însoțit, imediat după emiterea lui, de instrucțiunile Congregației de Propaganda Fidei, care reglementau tacticile iezuite de convertire – era adresat tuturor uniților din imperiu și evidenția perspective deosebit de tentante. Făgăduind preoților „greci” catolicizați un statut similar celui al clerului „latin”, documentul prefigura consecințe avantajoase pentru păstoriei „toleraților”, precum eliberarea din iobăgie, pământuri parohiale, școli, înlăturarea tutelei calvine (o spaimă actuală încă atunci, având în vedere faptul că un document din 1697 păstra pentru superintendentul titlatura de „episcop reformat al maghiarilor și românilor din Ardeal”) și altele, toate acestea în condițiile fericite ale preservării ritualurilor tradiționale de botez, nuntă, înmormântare, pomenire a morților etc. și cu permisiunea conservării posturilor ortodoxe, a cultului icoanelor ș.a.m.d.<sup>74</sup>

Ar fi fost greu – ne dă de înțeles expunerea Mariei Someșan – ca, după îndelungata perioadă de persecuții protestante, biserica românească să poată refuza generoasele propuneri, așa încât Teofil – în urma celebrului său discurs, în care a insistat asupra vexațiunilor calvine și asupra abuzurilor principilor – a acceptat, împreună cu sinodul, cele patru puncte dogmatice, înscriindu-se astfel în modelul florentin de Unire, adică nefăcând concesii legate de modificarea ritului, calendarului și canoanelor și neasumându-și nici o condiție suplimentară. În schimb – după cum reiese din protocolul sinodului, cuprins într-un manuscris al lui Baranyi și

<sup>74</sup> *Ibidem*, subcapitolul 2, *Aderarea mitropolitului Teofil la Biserica Romană*, p.35-38

reprodus de Nilles – clerul „grec” pretindea răspicatul privilegiile receptivilor, case și pământuri parohiale, ieșirea de sub controlul autorităților laice, dar și o serie de drepturi pentru credincioși, precum accesul la funcții administrative și la învățământ și altele. În consecința hotărârilor sinodului, în 21 martie 1697, Teofil pecetluia decretul Unirii, decizia fiind întărită printr-o scrisoare semnată de 12 protopopi, în 10 iunie 1697, și trimisă lui Kollonich<sup>75</sup>. Cu aceasta se încheia, consideră autoarea, prima etapă a îndelungatei mișcări politice revendicative românești.

O atare constatare supralicitează în mod eronat aspectele moderne ale transferului confesional, sugerând deja existența unui program politic ferm, într-o perioadă în care conștiința națională mai avea de străbătut un parcurs relativ întins până la maturizare. De altfel, numeroși alți specialiști au făcut greșeala de a interpreta cererile din 1697 ale clerului superior ca evidențe ale unor ambiții politice formulate în interes național. Mentalitatea vremurilor respective, așa cum se poate ea reconstitui din suma materialelor arhivistice de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, ne îndeamnă însă să credem că dezideratele lui Teofil și ale ierarhilor din jurul său exprimă mai degrabă năzuințele de promovare socială ale elitelor românești (în special ale nobilimii mici și mijlocii), pe care ele au încercat cu disperare să și le împlinească pe durata întregului ev mediu. A extrage aceste năzuințe din sfera lor elitară îngustă și a le caracteriza ca definitorii pentru un spirit general de solidaritate etnică atunci, chipurile, gata cristalizat, înseamnă a prelungi nesănușos speculațiile acerbei istoriografii naționaliste de dinainte de 1989. E o chestiune metodologică și stilistică deopotrivă, asupra căreia trebuie să se reflecteze mult mai serios în viitor.

În legătură cu evenimentele anului 1697, ni se mai precizează că nici protocolul soborului și nici decretul de Unire nu s-au păstrat în formele lor originale. Copia protocolului figurează, după cum s-a mai amintit, într-un manuscris al lui Baranyi, iar decretul este pomenit în scrisoarea trimisă de cei 12 protopopi lui Kollonich, singurul act autentic al primei opțiuni a „valahilor” pentru catolicism. Se observă de asemenea că există câteva diferențe importante între protocol și decret, ultimul nemaiînscrind nici refuzul sinodului de a admite alte schimbări decât cele patru puncte dogmatice și nici revendicarea accesului mirenilor la funcții și la învățământ (eliminată, probabil, de consilierii iezuiți, deoarece întruchipa

<sup>75</sup> *Ibidem*

obiective premature și mult prea radicale). Exploatănd aceste diferențe, menționează autoarea, ca și faptul că majoritatea informațiilor despre întâiul sobor al Unirii provin din surse iezuite (cu excepția misivei protopopilor din 10 iunie 1697, unicul înscris autentic), istoriografia ortodoxă, prin reprezentanții ei mai agresivi, a ajuns chiar să susțină că sinodul nu a avut loc, totul fiind o plăsmuire a „latinilor”. În cele din urmă, Teofil s-a stins în vara anului 1697 și – datorită temerilor stărnite de deciziile sale în rândurile nobilimii maghiare conservatoare și printre ortodocșii atașați de tradiție – ipoteza lui Freyberger, potrivit căreia vlădica ar fi fost otrăvit, se poate lua în considerare<sup>76</sup>.

Partea lucrării dedicată perioadei în care Atanasie Anghel s-a aflat în fruntea diecezei românești a Ardealului se deschide și ea după tipicul vechilor cercetări, prin prezentarea câtorva referințe legate de biografia și personalitatea noului arhiepiscop. Astfel, se arată că el era de origine nobilă, că, anterior numirii în scaunul eparhial, fusese călugăr, că studiasse o vreme la școala reformată din Alba Iulia (un enunț nedovedit încă n.n.), că nobilimea protestantă l-a sprijinit consistent pentru a prelua conducerea episcopiei, că se hirotonise cu mare fast la București și că acolo primise un îndreptar programatic în 22 de puncte, semnat de mitropolitul Teodosie și de patriarhul Ierusalimului, Dosoftei, care ataca folosirea limbii române în biserică și îl avertiza pe tânărul vlădică să nu se lase influențat de „latini” și să restabilească tradiția ortodoxă<sup>77</sup> (în treacăt fie spus, câteva studii valoroase au demonstrat că această instrucțiune cuprindea nu atât măsuri anticatolice, cât din cele direcționate mai degrabă împotriva calvinismului n.n.).

Apoi, atenția Mariei Someșan se focalizează asupra presiunilor uriașe la care era supus Atanasie Anghel, prins între ortodoxia munteană, partida calvină și tot mai puternica tabără catolică. Lămurit de persuasivul Baranyi, el a ales soluția de a se adresa împăratului, cerând recunoașterea oficială a transferului confesional și, implicit, a bisericii românești. Protestele nobilimii reformate, în bună parte anulate cu măiestrie de Baranyi, nu au reușit să schimbe mersul firesc al evenimentelor, soldându-se doar cu obținerea unui amendament imperial de principiu, potrivit căruia

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> *Ibidem*, subcapitolul 3, *Mitropolitul Atanasie Anghel. Prima Diplomă leopoldină*, p.38-41

„valahilor” li se acorda libertatea de a se uni cu oricare dintre religiile recepte sau de a rămâne atașați crezului lor strămoșesc. În 14 aprilie 1698, suveranul a trimis Guvernului documentația și dispozițiile procedurale privind recunoașterea Unirii „toleraților” cu Biserica Romei. Stupefiate, autoritățile provinciale au recurs la diverse tertipuri spre a târăgăna executarea ordinelor Curții, exasperându-l pe cardinalul Kollonich într-o asemenea măsură, încât, în 2 iunie 1698, el i-a îndemnat pe „greci” să înainteze plângeri ori de câte ori intenția lor de a trece la catolicism era curmată de forurile politice locale. În această reacție a primatului Ungariei, autoarea vede, exagerând din nou cu naivitate aspectul național al problemicii, unul dintre primele drepturi câștigate de români, din șirul celor ce vor fi cu greu dobândite în epoca modernă, și anume dreptul de petiționare<sup>78</sup>.

Narațiunea ajunge, altfel destul de coerent, la secvența sinodului proclamării Unirii, din octombrie 1698. Documentul adoptat aici, subscris de 38 de protopopi, consemna declarația categorică a trecerii la credința romană, desigur cu condiția păstrării obiceiurilor răsăritene, a ceremonialului, canoanelor, posturilor, calendarului și sărbătorilor tradiționale. Maria Someșan precizează în continuare că, numărându-se printre actele fundamentale ale transferului confesional, nici această proclamație nu a scăpat de critica antiunioniștilor. Pe baza observației potrivit căreia cele patru puncte dogmatice acceptate figurează doar în traducerea latină a documentului, chipurile întocmită ulterior, Crișan și Densușianu au contestat vehement legalitatea hotărârii sinodale, demonstrând că protopopii prezenți la sobor au fost amăgiți și că, în fapt, lor nici nu li s-ar fi expus clauzele florentine. Oricum, completează autoarea, respectivele articole doctrinare constituiesc esența discuțiilor din sinodul lui Teofil, ele erau deja bine cunoscute de clerul român și nu reprezentau „o invenție”, după cum aprecia un ultrapartizan purtător de cuvânt al frontului istoriografic ortodox, Popovici<sup>79</sup>.

În cele ce urmează, ni se subliniază faptul că decizia lui Atanasie Anghel a reaprins flacăra indignării Stărilor. Până și romano-catolicii transilvăneni socoteau că, în acel moment, primirea „toleraților” în Biserica Romei era inoportună. În consecință, în 1699, atât Statul „latin” al

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> Vezi, în acest sens, George Popoviciu, *Unirea Românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901, p.64-184

Ardealului, cât și preoții romano-catolici din secuime, alăturându-se nobilimii conservatoare, au protestat împotriva transferării confesionale a „valahilor” și au solicitat menținerea statu-quo-ului constituțional. Aflat într-o asemenea conjunctură nesigură, vlădica a încercat să-și consolideze situația și a solicitat insistent o nouă confirmare juridică pentru biserica sa, pe care de altfel a și primit-o sub forma primei diplome leopoldine a Unirii religioase, din 16 februarie 1699, semnată de suveran, de Kollonich și de vicedcancelarul transilvan, Kálnoky. Actul era adresat tuturor catolicilor de rit oriental din imperiu și, practic, relua reglementările anterioare, dintre ele un mare interes stârnind, desigur, punctele referitoare la scutirea preoților uniți de iobăgie și la egalizarea statutului lor cu cel al clerului recept. După cum era de așteptat, Dieta a tăgădat și publicarea acestui document și a schițat o nouă eschivă, trimițând un memoriu la Curte, în 14 iulie 1699, în care demonstra că politica de atragere a „toleraților” înspre Biserica Romei era dăunătoare echilibrului general al provinciei și periclită sistemul constituțional atât de bine susținut de diploma imperială din 1691. Nici de data aceasta monarhul nu s-a lăsat impresionat și, în 6 august 1699, a dispus răspicat recunoașterea mutațiilor confesionale survenite în ultimii ani. În fine, pusă în fața faptului împlinit, Dieta a publicat, în 8 septembrie 1699, prima diplomă a Unirii, dar a solicitat Guvernului să atenueze pe cât posibil efectele ei. Ca atare, s-a dispus limitarea numărului preoților greco-catolici la doar doi parohi în satele mari și unul în cele mici și s-au fixat condiții severe de hirotonire a lor, introducându-se clauza restrictivă a obligativității absolvirii școlilor „latine”. Bineînțeles că aplicarea acestor măsuri gândite pe plan local restrângea – indirect, dar spectaculos – aria transferului confesional, așa încât Atanasie Anghel a replicat vehement, declarând, în memoriul său din 30 septembrie 1699, că nu mai recunoaște nici autoritatea Dietei și nici cea a Guvernului, supunându-se numai directivelor emise de împărat și de Kollonich<sup>80</sup>.

Se poate aprecia că Maria Someșan a surprins bine etapa desfășurării sinodului de proclamare a Unirii religioase și a emiterii primei diplome leopoldine a transferului confesional al „toleraților” ardeleni, ca și frământările care au decurs din aceste momente majore ale începuturilor Bisericii Greco-Catolice. Un singur aspect lipsește din ansamblul analizei, și anume cel teologic. Nu ni se spune nimic despre modul în care

<sup>80</sup> Maria Someșan, *op. cit.*, capitolul II, subcapitolul 3, p.38-41

metamorfozele dogmatice (de altfel, puține atunci) au fost înțelese și conștientizate de către clerul și credincioșii „greci”, narațiunea rezumându-se la a puncta doar acceptul formal al primirii doctrinelor romane, cel împlinit prin hotărârile sinodale. Autoarea pare mai puțin interesantă de ce a fost în suflutele și mintea oamenilor, de la vlădică până la cel mai umil mirean, de zbuciumul și de căutările lor. Sigur că un asemenea sondaj ar fi fost unul extrem de dificil și că semnalele foarte rare dinspre conștiințele individuale ale epocii se lasă descifrate cu maximă parcimonie. Dar ele există totuși (vezi, spre exemplu, anchetele dispuse de autoritățile principatului în legătură cu receptarea catolicismului în comunitățile românești) și, tocmai pentru că sunt atât de sporadice, trebuie exploatate intens. Procedând altminteri, Unirea religioasă nu se lasă privită decât ca o confruntare a unor forțe politice și ca expresie a intereselor statale, or această imagine este departe de adevăr.

Fragmentul dedicat sinodului din anul 1700 pune accentul tot pe componenta politică a transferului confesional. Sunt trecute în revistă marile grupări din provincie care se opuneau includerii „valahilor” în Biserica Romei, respectiv nobilimea calvină, patriciatul săsesc și chiar o parte a Statului catolic, și se arată că ele au sprijinit, direct sau subteran, rezistența ortodoxă față de Atanasie Anghel și protopopii din jurul său, acuzând totodată la Curte caracterul conjunctural al Unirii religioase și nesinceritatea celor ce au îmbrățișat-o. Supus atâtor presiuni, vlădica a acționat cum nu se poate mai potrivit și a convocat un sinod de mare reprezentativitate, spre a evidenția că credința romană este dorită de toți „tolerații”. Astfel, în 4 septembrie 1700, la Alba Iulia s-au prezentat 54 de protopopi, peste 1500 de preoți și câte trei credincioși din fiecare așezare, hotărârile lor urmând să fie luate în numele tuturor celor de rit grec<sup>81</sup>.

Tributară din nou clișeeilor istoriografice de dinainte de 1989, autoarea apreciază că acest sobor a depășit cadrul strict religios, întruchipând prima întrunire cu semnificație politică a românilor și întâia lor manifestare ca națiune. Din punctul nostru de vedere, dacă ținem cont de mentalitatea epocii, e mai degrabă de crezut că, organizând un sinod atât de larg, episcopul unit și-a propus să urmeze modelul puternic al adunării Stărilor, în ideea că, dînd curs voinței tuturor stărilor „grecești” din principat – unele privilegiate (vezi nobilimea mică și mijlocie), altele nu – va conferi mai multă legitimitate actului său. Planul de a convoca o „Dietă” mai mică,

<sup>81</sup> *Ibidem*, subcapitolul 4, *Marele Sinod din anul 1700*, p.41-43

constituită în bună parte din cei excluși din sistemul constituțional și derulată după șablonul celei oficiale, dădea credibilitate sporită întreprinderilor sale. E, să recunoaștem, o perspectivă mai curând juridică, socială și confesională decât una națională.

Oricum, ni se spune mai departe, s-a acceptat în unanimitate decizia de Unire, deși, într-o primă fază, hunedoreni calvinizați, sibienii și brașovenii s-au opus. La sugestia comandantului militar al Transilvaniei, contele Rabutin de Bussy, și a iezuitului Neurauter, Atanasie Anghel a plecat la Viena, spre a prezenta Curții hotărârile sinodului, însoțit de vicarul său, Meletie, de Neurauter și de provizorul eparhiei, Ștefan Raț. Odată ajuns acolo, vlădica a fost confruntat cu penibilele reclamații formulate împotriva sa de dușmanii din principat (i se reproșa oportunismul, frivolitatea, dezinteresul manifestat în problema școlilor, contactele prea strânse cu ortodoxia munteană etc.). Susținut de Neurauter, el a demontat punctual acuzațiile și a risipit îndoilele care planau asupra sa, supunându-se apoi rehirotonirii. După depășirea acestor etape umiltoare, a fost „uns” ca episcop de către Kollonich, bucurându-se curând și de confirmarea papală, și i s-a acordat, printre alte onoruri, și demnitatea de consilier imperial. Ceremonia solemnă de instaurare care i-a fost organizată de „latini” la Alba Iulia, în iunie (desfășurată potrivit gustului baroc al epocii), și masiva participare asigurată evenimentului (fuseseră convocați – scria Freyberger – reprezentanți de frunte ai Statului romano-catolic și ai clerului recept, demnitari, iezuiți și peste o mie de preoți „greci”) erau menite a avertiza adversarii Unirii că nu mai exista loc de întoarcere. De altfel, întreaga acțiune fastuoasă a fost interpretată ca o intolerabilă sfidare de către partida calvină<sup>82</sup>.

Întrerupându-și firul narațiunii, Maria Someșan se simte datoră, pe bună dreptate, să insiste asupra consecințelor extrem de importante ale negocierilor purtate de ahierul unit la Viena. Ea ne relevă faptul că șirul de compromisuri acceptate aici au fost, în fond, benefice pentru tânăra biserică. În schimbul obligațiilor asumate, vlădica a cerut asigurări ferme privind respectarea privilegiilor diplomei din 1699 și a reușit să extindă discuțiile chiar și înspre sfera drepturilor credincioșilor. Nu e mai puțin adevărat că prețul plătit pentru îngăduințele smulse Curții a fost scump. El a consimțit să rupă relațiile cu ortodoxia extracarpatică, să se subordoneze

<sup>82</sup> *Ibidem*

arhiepiscopiei de la Strigoni (un rău necesar, deoarece astfel se evita tutela bisericii „latine” din Ardeal) și să se situeze sub îndrumarea spirituală a consilierului iezuit, căruia i-a recunoscut calitatea de „causarum auditor generalis”. În admirația ei exagerată față de activitatea eficientă a iezuiților, autoarea consideră că măsura instituirii teologului se impunea stringent, pentru că preoții nu erau familiarizați cu noile principii, dogme și instituții, însuși Atanasie Anghel studiind într-o școală calvină. Compătîmîndu-i pe consilierii călugări pentru misiunea grea pe care au avut-o de împlinit în mijlocul unei ierarhii ignorante, Maria Someșan recunoaște totuși că pe măsură ce Biserica Greco-Catolică s-a maturizat, rolul lor, inițial oportun, a devenit treptat redundant, de aici trăgându-se antipatia manifestată față de ei în istoriografie<sup>83</sup>.

Departă de noi tentația de a nega, asemeni altora, valențele spirituale constructive ale instituției teologului iezuit. Având însă în vedere faptul că ea a contribuit din plin la deplasarea pe nesimțite a Unirii religioase dinspre forma ei florentină înspre șabloanele tridentine, mult mai riguroase, și că sunt în curs de derulare câteva studii complexe și competente dedicate tocmai acestei problematice a descifrării aportului iezuiților la succesul proiectelor de convertire de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, ni se pare firesc să manifestăm rețineri în a ne alinia perspectivelor apologetice. Și încă o observație: nu ni se aduc decât precizări superficiale legate de subiectele teologice dezbătute în sinodul din anul 1700 și pe parcursul vizitei vieneze a lui Atanasie Anghel, deși ele sunt esențiale pentru buna înțelegere a tot ceea ce s-a întâmplat în perioada 1697-1701.

Împrejurările emiterii celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii, conținutul și consecințele ei beneficiază de o tratare aparte. Se subliniază că actul din 19 martie 1701 reflecta discuțiile de la Viena și că, spre deosebire de prima diplomă, documentul se referea numai la Biserica Unită din Transilvania, incluzând pentru credincioși – probabil la solicitarea episcopului și a protopopilor – prevederi surprinzătoare prin generozitatea lor. Paragrafele înscrisului imperial reconfirmau eliberarea din iobăgie, reafirmau egalitatea socio-juridică a clerului „grec” cu cel „latin”, reglementau succesiunea la scaunul diecezan, interziceau utilizarea catehismelor calvine, anulau posibilitatea unirii răsăritenilor cu religiile protestante, dispuneau întemeierea unor școli românești la Alba Iulia,

<sup>83</sup> *Ibidem*



Hațeg și Făgăraș, impuneau preoților câteva norme morale și de comportament etc. În șirul punctelor elaborate pentru propășirea catolicismului de rit oriental, de maximă relevanță erau cel de-al treilea (legat de extinderea privilegiilor câștigate mai demult de cler și asupra credincioșilor) și cel de-al cincilea (referitor la instituirea teologului iezuit și la stabilirea atribuțiunilor lui)<sup>84</sup>.

Punctul al treilea al diplomei a declanșat un interes enorm în istoriografia Unirii religioase și în cea consacrată mișcării naționale (unii autori l-au definit chiar ca pe o adevărată „Magna Carta” a românilor ardeleni n.n.) și de aceea, Maria Someșan face comentarii suplimentare atente asupra lui. Ea scrie că, deși acest articol era de neaplicat la vremea respectivă datorită caracterului său de-a dreptul revoluționar, el a avut un rol politico-național enorm, precedentele pe care le-a creat constituind tot atâtea argumente pentru mișcarea revendicativă inițiată mai târziu de Inochentie Micu. Prin eventuala sa intrare în vigoare, paragraful ar fi creat o a patra națiune privilegiată în principat, una cu reprezentare dietală consistentă, provocând astfel prăbușirea sistemului constituțional. Conștientă de pericole, Curtea nu a vrut sau nu a putut să-l concretizeze, așa încât, după ce s-a izbit de vehementul refuz al Dietei în a-l aplica, suveranul l-a abandonat, în pofida faptului că documentul imperial înscrisa negru pe alb obligația punerii lui în practică.

Datorită conținutului ei primejdios din punctul de vedere al Stărilor, diploma a trecut printr-o serie de întâmplări ciudate. A fost prezentată Dietei încă în martie 1701, a întâmpinat o opoziție categorică din partea reprezentanților națiunilor privilegiate (după cum reiese din autobiografia cancelarului Nicolae Bethlen), totuși s-a publicat, ulterior s-a citit la ceremonia instalării lui Atanasie Anghel în fruntea diecezei unite, apoi s-a rătăcit în timpul mișcării lui Francisc Rákóczi al II-lea (oricum, se pare că punctul trei se radiase deja din text, deoarece prevederile mai târzii ale Dietei cu privire la statutul Bisericii Unite nu se refereau decât la drepturile clerului), Inochentie Micu a căutat-o fără succes, Grigore a contestat-o (în dorința sa de a demola fundamentul juridic al instituției teologului iezuit), Școala Ardeleană a ezitat în a o recunoaște, istoriografia a ignorat-o o perioadă îndelungată, Bunea nu s-a îndoit de existența ei în forma reprodușă de Nilles și, în fine, în 1938, a ieșit la lumină în colecția

<sup>84</sup> *Ibidem*, subcapitolul 5, *A doua Diplomă leopoldină*, p.43-46

de manuscrise de la Muzeul Brukenthal, identică cu varianta publicată de Nilles.

Dacă pe această cale întortocheată punctul trei a fost eludat, nu același lucru se poate spune despre punctul cinci, care s-a întărit și aplicat prin reversul din 7 aprilie 1701. Astfel, instituția teologului iezuit a început să funcționeze pe baze legale și, prin eforturile lui Neurauter și Baranyi, a avut chiar un randament foarte bun. Ba mai mult, se pare că unul dintre primii îndrumători spirituali din cadrul reputatului ordin, Francisc Szunyogh, a fost atât de eficient, încât sinodul l-a desemnat ca și succesor al lui Atanasie Anghel, demnitate pe care el a refuzat-o cu modestie<sup>85</sup>.

Inspirată procedura autoarei de a expune, în paralel cu desfășurarea evenimentelor, soarta documentelor constitutive ale Bisericii Unite și de a puncta dezbaterile mai importante din literatura de specialitate cu privire la autenticitatea sau falsitatea lor. În acest mod, chiar dacă lucrarea nu reușește să capteze interesul cercetătorilor, din cauza moderației metodologice și stilistice excesive, a argumentației banale și a numeroaselor locuri comune pe care le încorporează, ea câștigă, în schimb, calitățile unei utile și bine structurate întreprinderi didactice și de popularizare. În perioada actuală, marcată încă – atât în palierul politic, cât și în mentalul public – de tradiționalele reticențe față de greco-catolicism, demersul Mariei Someșan de a face accesibilă cu onestitate problematica Unirii religioase este, repetăm, fără îndoială necesar.

Adversarii transferului confesional beneficiază și ei de o analiză substanțială în cadrul cărții. Sunt reinventariate toate grupările care s-au opus deciziilor lui Atanasie Anghel, respectiv nobilimea calvină, patriciatul săsesc, Statul romano-catolic și „valahii”, preoți și mireni, atașați puternic de credința lor strămoșească. Cei din urmă nu au ezitat, înspăimântați de perspectiva catolicizării, să se înroleze în armata rebelă a lui Francisc Rákóczi al II-lea, iar victoriile ambițiosului principe au reprezentat un adevărat dezastru pentru Unirea religioasă. Nici chiar după ce imperialii au redevenit stăpâni pe situație, nu s-a reușit catolicizarea în totalitate a comunităților românești, așa cum își propusese inițial Curtea. Pe Pământul Crăiesc și, în general, în sudul Ardealului, unde se resimțea influența sașilor evanghelici și se stabiliseră legături strânse cu spațiul extracarpat, proiectele de convertire schițate de „latini” aveau puține șanse de reușită.

<sup>85</sup> *Ibidem*

Vârful de lance al rezistenței ortodoxe se afla în Țara Bârsei, în mâinile românilor și macedo-românilor din Schei și ale negustorilor Companiei grecești din Brașov. Fermitatea lor, într-un fel impresionantă, s-a manifestat și cu ocazia ceremoniei bălgrădene de instalare a lui Atanasie Anghel în scaunul episcopal, când un preot și doi negustori brașoveni au împiedicat intrarea alaiului festiv în biserică. În prelungirea frondei lor s-au situat apoi plângerile lui Nagyszegi, fostul secretar al lui Teofil și Atanasie Anghel, înaintate Guberniului în numele preoților din Schei, Zărnești, Tohan și Râșnov, al negustorilor din Brașov și al câtorva parohi din Făgăraș. El a încercat cu disperare să refacă ierarhia ortodoxă, înființând în acest sens un „consiliu director”, alcătuit atât din preoți cât și din mireni. Întemnițat la Sibiu, împreună cu cel care îi gravase sigiliul, a continuat fără teamă să redacteze memorii către autorități și, prin atitudinea sa, a determinat mulți credincioși răsăriteni să se alăture trupelor lui Rákóczi.

Se reliefează detaliat, în această parte a studiului, sprijinul mai mult sau mai puțin mascat pe care Biserica reformată l-a acordat reacțiilor „toleraților” de respingere a catolicismului. Se specifică faptul că primele parohii românești opozante au fost cele din jurisdicția calvină a Hunedoarei și că zece preoți „valahi” din zona Hațegului, îndemnați de protestanți, au redactat o petiție către guvernator, solicitând rămânerea sub tutela directă a episcopului calvin. Au refuzat de asemenea catolicizarea, alături de mulți alții, și nobilii români din mediul patronat de reformați al Făgărașului, de unde, nu întâmplător, proveneau, de altfel, și cunoscutul Ioan Țirca și protopopii săi agitatori. Spectrul prăbușirii transferului confesional l-a determinat pe Atanasie Anghel să facă apel la ajutorul lui Kollonich, a cărui intervenție, soldată cu arestarea lui Țirca, nu a avut darul de a liniști spiritele, deoarece „rebelul” a evadat, s-a refugiat la Colegiul reformat din Aiud, iar apoi și-a pierdut urma într-una dintre parohiile hunedorene aflate sub protecția cancelarului Bethlen. Îl vom regăsi deosebit de activ în timpul mișcării lui Rákóczi, când va ocupa temporar scaunul lui Atanasie Anghel<sup>86</sup>.

Analiza Mariei Someșan nu omite a ne prezenta și o altă componentă remarcabilă a frontului anticatolic, și anume ortodoxia munteană. Suntem înștiințați că mitropolitul Țării Românești a avut o reacție târzie față de

mersul evenimentelor confesionale ardeleni, de abia în 1702, Teodosie dojenindu-l pe vlădica Transilvaniei pentru deciziile sale, fără însă a-l excomunica. În ceea ce îl privește pe Brâncoveanu, el a sperat până în ultimul moment că va putea bloca Unirea religioasă, drept pentru care, în 1701, a donat domeniul Merișanilor, după cum bine se știe, diezei „grecești” de peste munte. Este de asemenea extrem de cunoscut episodul intervenției sale la Curtea imperială pentru cauza ortodocșilor ardeleni, prin intermediul ambasadorului englez la Constantinopol, William Paget. Mai drastic și-a expus poziția patriarhul Constantinopolului, Calinic, care l-a excomunicat pe Atanasie Anghel, scrisoarea lui și misiva acuzatoare a lui Teodosie fiind consemnate în opera lui Freyberger. Nemaivând cale de întoarcere, episcopul unit al Transilvaniei și sinodul său au proclamat, în 1702, independența bisericii lor față de mitropolia extracarpatică și au contestat vehement tentativa lui Teodosie de a prelua și titulatura de vlădică al Ardealului, utilizată de arhierul muntean în corespondența sa cu Atanasie Anghel. Kollonich s-a implicat și el în dispută, o epistolă a sa avertizându-l pe Teodosie că orice acțiune necugetată, inițiată împotriva Unirii religioase de către Țara Românească, ar risca să aibă consecințe diplomatice neașteptate de grave. Argumentul cardinalului trebuie să fi fost decisiv, deoarece, treptat, presiunile ortodoxe dinspre spațiul extracarpatic s-au diminuat.

După trecerea în revistă a principalelor forțe care au încercat să neutralizeze, într-o primă etapă, proiectele prozelitiste derulate de „latini” în principat, autoarea își focalizează analiza asupra spectaculoaselor răsturnări de situație din timpul mișcării lui Francisc Rákóczi al II-lea. Se subliniază faptul că agitațiile anticatolice s-au intensificat din anul 1703 și că, pe fondul victoriilor obținute de nobilimea răsculată, imperiul a pierdut mult teren, restrângându-și controlul doar asupra teritoriilor dimprejurul Sibiului, Brașovului și Sebeșului. Într-o atare conjunctură, Dieta de la Alba Iulia și-a declarat fidelitatea față de insurecție și l-a recunoscut pe Rákóczi ca principe al Transilvaniei. Succesele rebelilor, ca și promisiunile lor referitoare la restaurarea ortodoxiei și, mai ales, la eliberarea „toleraților” din iobăgie au determinat masive înrolări românești în tabăra antihabsburgică. Uneori – scrie Maria Someșan, reluând câteva clișee dragi istoriografiei noastre – contribuția „valahilor” la rezistența armată a partidei ardeleni conservatoare s-a manifestat prin atitudini de-a dreptul eroice (vezi faptele de arme ale căpitanilor Dragu și Ciuruia, ale

<sup>86</sup> *Ibidem*, subcapitolul 6, *Adversarii Unirii*, p.46 și urm.

locotenentului Vasile Balla, ale haiducilor Bucur Câmpean, Gligor Pinte, Vasile Fekete etc.). Însă nici situația dezastruoasă a „latinilor” și nici măcar ocuparea scaunului diecezan „grecesc” de la Bălgrad de către Țirca – cu substanțialul sprijin al calvinilor – nu au putut anihila atașamentul unei părți a clerului de rit oriental față de catolicism, nu mai puțin de 35 de protopopi și preoți protestând împotriva instalării în fruntea eparhiei românești a noului vlădică agreat de reformați<sup>87</sup>.

Se surprind apoi, în linii generale, toate accentele acute ale perioadei de maximă instabilitate din timpul tulburărilor inițiate de Rákóczi. Narațiunea vizează contraofensiva imperială declanșată în anul 1705, confruntarea de la Jibou, refugiul principelui răzvrătit, hotărârea Dietei din decembrie 1705 de a se reveni la statutul de dinainte de insurecție al provinciei, reocuparea Transilvaniei de către insurgenți, proclamarea solemnă a lui Rákóczi ca principe de către Dieta din martie 1707 și, în sfârșit, tranșarea definitivă a conflictului de către Curte, în 1711. Parcursul confuz al bisericii românești în acești ani a fost, desigur, profund marcat de oscilațiile fronturilor. În consecința războiului, sinodul dominat încă de partizanii lui Țirca îl constrânsese pe Atanasie Anghel să semneze o declarație de revenire la ortodoxie, dar, la scurtă vreme după încheierea soborului, el și-a anulat decizia<sup>88</sup>.

După câteva succinte trimiteri la etapa încheierii conflictului, respectiv la tratativele nobilimii răsculate cu țarul și la protecția pe care imperiul otoman s-a străduit să o asigure conducătorului rebeliunii, se revine la problemele transferului confesional al „toleraților” și se ajunge la concluzia că greco-catolicismul transilvan fusese în mare parte distrus de proiectele ambițioase ale lui Rákóczi, atât de puțin ancorate în realitate, încât includeau între fantasmagoriile lor până și varianta unei uniri religioase cu Țara Românească. Impresionantă ne apare constatarea autoarei că destinul catolicismului românesc s-a aflat de la bun început în umbra factorilor politici și că această situație tristă s-a menținut timp de peste două secole, până la desființarea arbitrară a Bisericii Unite<sup>89</sup>.

Nu se poate spune că Maria Someșan ar fi încercat să treacă prea repede peste convulsiile sociale, politice și de conștiință pe care opțiunile

lui Teofil și Atanasie Anghel le-au generat, cu sau fără îndreptățire, în rândurile etniei majoritare din Transilvania, așa cum au procedat, cu relativă stinghereală, numeroși alți reprezentanți ai istoriografiei unite. Ea nu evită să se refere la consecințele aspre și, dintr-o anume perspectivă, chiar tragice ale procesului de aderare a românilor la Biserica Romei, ba mai mult decât atât, nu ezită să preia în demonstrație, uneori abundant, acele argumente ale scrisului istoric ortodox pe care le consideră viabile. Astfel, deși nici această parte a analizei nu conține elemente interesante pentru specialiști, expunerea structurându-se tot pe repere generale și de detaliu arhicunoscute, lucrarea câștigă totuși în obiectivitate și în puterea ei de convingere, ceea ce, să recunoaștem, este remarcabil.

Amplul capitol consacrat Unirii religioase se încheie cu un subcapitol cu tentă didactică, dedicat debuturilor programului cultural-educativ al Bisericii Greco-Catolice. Se precizează că sinodul din iunie 1702 schișase deja proiectul întemeierii unei școli românești la Alba Iulia, hotărâse trimiterea câtorva tineri uniți la instituțiile catolice de învățământ de la Târnăvia, Viena și Roma și discutasese posibilitatea restaurării tipografiei bălgrădene. Planurile însă nu s-au concretizat și, pe moment, ierarhii români au fost nevoiți să se mulțumească cu reeditarea de către iezuiții clujeni a catehismului lui Canisius (în traducerea românească a lui Gheorghe Buitul) și cu distribuirea gratuită printre „valahi” a variantei românești a catehismului lui Baranyi, tipărită la Alba, în 1702. Treptat, măsurile adoptate pentru mai buna instruire a clerului „grec” au devenit mai eficiente și, referindu-se la ele, autoarea elogiază din nou activitatea iezuiților și pune în lumină valorile principale, în opinia ei admirabile, promovate de educația lor: internaționalismul (care – scrie Maria Someșan – ulterior li s-a reproșat), lipsa de discriminare din școlile lor (ni se spune că pe lângă aptitudinea de a-i atrage pe cei bogați și influenți, ei au avut și capacitatea de a descoperi și promova elite intelectuale din toate straturile societății), evaluarea inteligenței ca unic criteriu reprezentativ pentru indivizi, preocuparea pentru cultivarea spirituală a săracilor, selecția riguroasă a competenței, specializarea profundă pe domenii de activitate (comparabilă ca randament – se susține în lucrare – cu „orientarea profesională” de astăzi), erudiția etc. Aceste principii formative erau întru totul respectate și cu succes vehiculate de un corp didactic meticulos selecționat (în respectiva ordine de idei și spre mai buna înțelegere a problematicii, ni se oferă ca model un curriculum vitae al unui profesor

<sup>87</sup> *Ibidem*<sup>88</sup> *Ibidem*<sup>89</sup> *Ibidem*

iezuیت din provincia Austria). Se adaugă apoi că școlile lor din Transilvania erau atât de prestigioase, încât atrăgeau nu numai români de peste munți, ci și tineri din Grecia, Macedonia și Bulgaria. Cea mai bună reputație și-o câștigase, desigur, Colegiul iezuit din Cluj, cu un rol major în formarea elitelor noastre de veac XVIII (deja din 1703, aici se aflau la studii 45 de tineri „valahi”), dar intens frecventate de către uniți sau chiar de către ortodocși erau și alte gimnazii ale ordinului (spre susținerea afirmației, ni se prezintă o statistică a prezenței românești la gimnaziul catolic de la Bistrița)<sup>90</sup>.

Se specifică în continuare că includerea uniților ardeleni în sistemul de burse catolice – oferite, tot prin grija iezuiților, de către Kollonich, de către fundația episcopului „latin” Jány sau de către cea a lui Leopold I (reunite, în cele din urmă, în fundația janyano-leopoldină) – a permis accesul românilor la școala superioară catolică a Târnavei, la Pazmaneum-ul vienez, la Colegiul Urban al Congregației de Propaganda Fide de la Roma și, mai târziu, la Sancta Barbara din Viena (un seminar central al greco-catolicilor din imperiu) sau la Colegiul grecesc Sfântul Atanasie de la Roma<sup>91</sup>. Nimic mai sugestiv pentru a ne da seama că Unirea religioasă, cu toate bunele și relele ei, s-a transformat repede, dincolo de toate laudele sau criticile care i-au fost aduse, în componenta poate cea mai activă a începuturilor epocii moderne românești.

Citind rândurile, de altfel bine scrise, ale Mariei Someșan despre aportul iezuiților la formarea „inteligenței” noastre de veac XVIII, suntem nevoiți să reiterăm aici o observație pe care am mai făcut-o referitor la tendința ei de a exagera contribuția renumitului ordin la realizarea și maturizarea Unirii religioase. Nu contestăm rolul uriaș al gimnaziilor, colegiilor și seminarelor iezuite din interiorul sau exteriorul principatului în consolidarea elitelor intelectuale românești, nici calitatea și eficiența programelor de studiu și a politicii lor didactice, dar aceasta nu ne împiedică să remarcăm că și în școlile altor ordine călugărești (e drept, mai puține) sau în instituțiile protestante de învățământ (neagreate de stat, aflate într-o acerbă concurență cu cele catolice și, tocmai de aceea, constrânse să-și modernizeze, să-și dinamizeze și să-și flexibilizeze procedurile

<sup>90</sup> *Ibidem*, subcapitolul 7, *Începuturile programului cultural-educativ al Bisericii Unite*, p.51 și urm.

<sup>91</sup> *Ibidem*

educaționale), tinerii „valahi” erau acceptați la studii, în secolul al XVIII-lea, fără mari restricții<sup>92</sup>. E o precizare necesară pentru reconstituirea completă a oportunităților formative de care au beneficiat „tolerați” în deceniile de după transferul lor confesional.

Redactată conform șabloanelor istoriografiei greco-catolice de dinaintea anului 1948, lucrarea nu putea exploata decât sursele arhivistice și bibliografice clasice, nepreluând mai nimic din metodologiile actuale de investigare a Unirii religioase și nevalorificând decât cu totul întâmplător rezultatele cercetărilor din ultimul deceniu. Ca atare, se revine la exploatarea documentelor publicate de Cipariu, Bariț, Hurmuzaki, Iorga, Lupaș și Wessely și la fructificarea bine cunoscutele sinteze și studii ale lui Fiedler, Bariț, Crișan, Bunea, Popovici, Șotropa, Lapedatu, Iorga, Lupaș, Păclișanu, Cartojan și Albu, se fac trimiteri la autori maghiari frecvent citați în literatura de specialitate, precum Jancsó Benedek și I. Tóth-Zoltán, se reiau aceleași mărturii contemporane sau apropiate evenimentelor la care s-a apelat deseori în investigațiile anterioare, și anume cele ale lui Cserei, Bethlen, Freyberger și Illia, se recurge la cărți și articole căzute deja în desuetudine, ca și cele semnate de Ferdinand von Zieglaue, Karl Fabritius și Pokoly József, se reiterează considerații ale lui Șincai și Maior, readuse până la saturație în discuție de cercetările mai vechi, și se folosește abundent, într-un stil demult consacrat, travaliul lui Nilles. Banalitatea suportului informațional al analizei este sporadic compensată de perspicacitatea cu care s-au intercalat în narațiune câteva date oportune, extrase din impresionanta colecție documentară *Monumenta Comititalia Regni Transsylvanniae (1540-1699)*.

Din punctul de vedere al celor care au pătruns cu competență și cu un instrumentar istoric și teologic adecvat în profunzimile doctrine, politice, sociale, culturale și de mentalitate ale Unirii religioase, întreprinderea Mariei Someșan pare, desigur, anacronică, dacă nu chiar inutilă. Raportată, spre exemplu, la sinteza lui Păclișanu sau la cea coordonată de Aloisie Tăutu, lucrarea întruchipează o copie palidă a unui discurs istoriografic pe cale de a apune. Dată fiind însă conjunctura actuală – marcată încă, în virtutea unui spirit național greșit înțeles, de cele mai diverse contestări ale meritelor istorice, ale statutului și ale drepturilor patrimoniale câștigate cu atâta trudă de Biserica Greco-Catolică pe parcursul celor trei secole de

<sup>92</sup> Vezi Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 1999, passim

existență zbuciumată – se resimte acut nevoia ca, pe lângă adâncirea cercetărilor, să se facă și o propagandă mai bună, în toate palierele societății românești, pentru cauza uniților. Atent explicită, bine structurată și ușor de lecturat, cartea *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma* are calitățile necesare împlinirii unui asemenea obiectiv.

### V.10. Greta Miron

Deși poticnelile în tradiționalism persistă, după cum s-a văzut, pe alocuri, este îmbucurătoare constatarea că, de acum, prin generația tinerilor istorici (majoritatea clujeni și blăjeni), cercetările focalizate asupra trecutului ecleziastic au luat o cu totul altă turnură. În etapa actuală, câteva valoroase lucrări de doctorat au schimbat în mare măsură perspectivele asupra problematicei transferului confesional românesc, în sensul unei integrări profunde a evenimentelor provinciale în istoria central-europeană, adică acolo unde ele își au de fapt locul. Printre cei puțini care se încadrează cu rezultate meritorii în noua orientare istoriografică se numără și Greta Miron.

Beneficiind de excepționala îndrumare a academicianului Pompiliu Teodor, specialistă clujeană și-a concentrat atenția, de la bun început, asupra segmentelor umbrite ale evoluției bisericilor românești din Transilvania. Studiile și articolele ei privitoare la etapele incipiente ale coagulării rețelei școlare confesionale<sup>93</sup>, la formarea elitei clericale<sup>94</sup>, la complexe raporturi dintre greco-catolici și ortodocși în lumina ideii de toleranță care a marcat o bună parte a celei de-a doua jumătăți a veacului al XVIII-lea<sup>95</sup>, la desfășurarea și efectele importante ale unor sinoade și

<sup>93</sup> Greta Miron, *Școală și identitate confesională. Instituționalizarea școlară în eparhia unită de Alba Iulia-Făgăraș în secolul al XVIII-lea (până la Ioan Bob)*, în „Cultura Creștină”, Serie nouă, V/2002, nr.1-2, p.173-183

<sup>94</sup> Idem, *Quelques remarques sur la formation de l'élite ecclésiastique orthodoxe. Le cas de l'Institut théologique de Sibiu*, în „Colloquia”, Cluj-Napoca, III-IV/1996-1997 [2000], nr.1-2, p.45-64

<sup>95</sup> Idem, *Greco-catolicism și ortodoxie în Transilvania celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea. Repere în definirea ideii de toleranță*, în „Anuarul

vizitații canonice<sup>96</sup>, la influențele catolicizării asupra mentalului rural și, în general, asupra conștiinței de sine a românilor<sup>97</sup>, la istoria administrativă sau instituțională a diecezei unite din Ardeal<sup>98</sup> etc. au compensat lipsuri reale, de o inconfortabilă persistență în scrisul nostru istoric. De remarcat sunt de asemenea contribuțiile aduse la reactualizarea unor importante repere din literatura istorică legată de Unirea religioasă. Analizele ei axate pe punctarea critică a modului în care paginile reprezentanților Școlii Ardelene sau ale unor istorici ortodocși de prestigiu, precum Ioan Lupaș sau Silviu Dragomir, s-au raportat la momentul catolicizării românilor ardeleni induc multă prospețime și originalitate în această complexă tematică istoriografică<sup>99</sup>.

Lucrarea de doctorat semnată de Greta Miron, intitulată *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală. 1697-1780*, tratează într-un spectru larg cauzalitățile fenomenului orientării „toleraților” transilvăneni înspre Biserica Romei. Balanța dintre motivația internă și cea externă a catolicizării înclină, evident, în favoarea ultimei, definind opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel ca episoade ale unui ciclu politic și religios – când agresiv, când

---

Institutului de Cercetări Socio-Umane Târgu Mureș”, Târgu Mureș, II/1999, p.104-115

<sup>96</sup> Idem, *Actele sinodului de la 1700*, în „Alteră”, Târgu Mureș, II/1996, nr.2, p.166-170; Idem, *O vizitație canonică în comitatul Clujului sub episcopul Grigore Maior*, în vol. *Studii istorice. Omagiu profesorului Camil Mureșan*, [coordonator Nicolae Edroiu], Cluj-Napoca, 1998, p.183-196

<sup>97</sup> Idem, *Unirea religioasă și conștiința de sine a românilor*, în „Alteră”, II/1996, nr.4, p.171-184

<sup>98</sup> Idem, *Le synode de doyenné dans l'Eglise gréco-catholique du Transylvanie pendant le XVIIIe siècle*, în vol. *Church and Society in Central and Eastern Europe*, [editori Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1998, p.55-67; Idem, *Instituția consistoriului în biserica greco-catolică transilvană în secolul al XVIII-lea*, în vol. *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, [editori Iacob Mârza și Ana Dumitran], Alba Iulia, 1999, p.319-325

<sup>99</sup> Idem, *Unirea religioasă în istoriografia românească. I (Școala Ardeleană)*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, Cluj-Napoca, XXXVIII/1993, nr.1-2, p.187-196; Idem, *Ioan Lupaș – istoric al unirii religioase*, *Ibidem*, XXXVI/1991, nr.1-2, p.101-109; Idem, *Silviu Dragomir – istoric al unirii religioase*, în „Revista istorică”, București, III/1992, nr.5-6, p.599-604 etc.

regresiv – de dimensiuni europene. Nimic din ceea ce s-a întâmplat în principatul estic în veacul al XVIII-lea nu poate fi înțeles, în opinia autoarei, fără o amplă trimitere la „Reconquista” catolică, la înnoirea promovată conform normelor tridentine și la experiențele unirilor de la Brest și de la Użhorod, aceste consistente jaloane externe alimentând, ulterior, opoziția clerului răsăritean din Ardeal împotriva protestantismului. E clar deci, susține indirect Greta Miron, că drumul catolic ales de ierarhii „tolerați” face parte dintr-un amplu proces european și că orice studiu serios trebuie să pornească de la reliefarea fenomenului respectiv.

Apropiindu-se gradual de anii Unirii religioase transilvane și de spațiul provinciei, specialistă clujeană rămâne cantonată, pe bună dreptate, tot în sfera argumentațiilor externe, subliniind influența decisivă a crucialului document *Einrichtungswerk* (cu partea *Ecclesiasticum*, conturată de Kollonich) în relansarea proiectelor prozelitiste înspre nord-est, direcție în care o mână de pioni importanți – dirijați de Monastelli și de Iosif de Camillis – încercau să concretizeze strategiile gândite pentru un teritoriu frontalier. Temeinic, pas cu pas, discursul autoarei atinge momentul emiterii diplomei imperiale pentru rutenii uniți, o oportunitate ocazie de a ni se specifica faptul că prevederile conținute aici se vor regăsi mai târziu în actele publicate pentru românii ardeleni, ceea ce reflectă, de fapt, coordonatele unei politici religioase pe termen lung a Curții vieneze<sup>100</sup>.

De abia după precizarea cadrului extins în spațiu și timp care a modelat evenimentele ardeleni, studiul ajunge la investigarea argumentelor interne ale Unirii religioase. Analiza celor petrecute în provincie se deschide cu anul 1697 și se derulează fără precipitare, dar nu se ia în dezbateră opțiunea lui Teofil până când nu sunt semnalate eforturile eșuate ale lui Iosif de Camillis de a-și reorienta propaganda înspre Ardeal, micile succese prozelitiste din Crasna și primele percepții ale ofensivei „latine” în arealul confesional extracarpatic, unde, într-o firească replică, se pune în mișcare literatura anticatolică<sup>101</sup>. Cu aceeași atenție la detalii, se trece în

revistă prima Unire din Transilvania, o rezultantă a tratativelor cu iezuiții, survenită după o îndelungată perioadă de așteptare și tatonare.

În optica Gretei Miron, ședințele sinodului din februarie 1697 relevă în suficientă măsură cum a perceput clerul „toleraților” transferul confesional: ca pe o modalitate rapidă și eficientă de a bloca tentativele de calvinizare, de a concretiza arzătoarele dorințe de schimbare și de a împlini un program revendicativ destul de ferm conturat, ce se va amplifica pe parcursul secolului al XVIII-lea. Totul părea posibil, în condițiile în care subiecții interpretau pactul într-un spirit florentin, ca parteneriat, pe baza celor patru puncte negociate între două biserici egale.

În acest punct al investigației, autoarea revine cu îndemănare la dimensiunea europeană a proiectului de catolicizare. În fond, scrie ea, în centrul și răsăritul continentului avem de-a face cu aceeași tipologie a unirilor, uniformitatea fiind asigurată de iezuiți, cărora Propaganda le pretindea realizarea unor asimilări dogmatico-jurisdicționale, nu rituale, liturgice sau disciplinare. Mai mult decât atât, și în privința scopurilor urmărite de elitele ortodoxe, asemănările unirilor sunt evidente: peste tot, ierarhii bisericii răsăritene au sesizat în transferul confesional un mănunchi de mijloace pentru punerea în practică a aspirațiilor lor politice, pentru ameliorarea situației lor materiale și pentru câștigarea unui nou statut social. Doar odată cu trecerea clerului de la etapa acceptării unirilor la cea a asumării lor, bisericile greco-catolice se vor individualiza și își vor aglutina identitatea.

Desigur, similitudinile nu se opresc aici. Capacitatea preoțimii ortodoxe de a-și negocia dogmele releva, observă Greta Miron, nu numai în întinsul spațiu punctat de diverse uniri, o reală criză a conștiinței religioase. Printre manifestările ei clare în Transilvania s-a numărat și declarația din finalul ședinței a doua a sinodului lui Teofil, care și-a excedat limitele religioase, promovând pentru întreaga comunitate a „toleraților” obiective sociale îndrăznețe, cu valoare de program revendicativ maximal. Extrem de ancorată în laic, gândită din timp și lipsită de echivoc, declarația aspira spre ținte de neatins în epocă, așa încât ea s-a modificat în mare măsură în varianta finală. Nu e deci de mirare că, în documentele de unire, semnate ulterior de Teofil și de protopopii care nu participaseră la sinod, se renunțase la programul revendicativ maximal.

În continuare, autoarea ne spune că, oricum, spiritul florentin al pactului părea că nu se diluase, iar într-un plan al justificărilor de

<sup>100</sup> Idem, *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală. 1697-1780*, [teză de doctorat în manuscris], Cluj-Napoca, 1998, capitolul III, *Contrareforma și românii. O nouă putere, o nouă biserică*, p.23-47

<sup>101</sup> *Ibidem*

conștiință, Unirea religioasă se definea ca o reîntoarcere la integritatea de demult a Bisericii Romei. Dacă opțiunea românească nu avea încă ecou la Viena, ea a consemnat, în schimb, primele reacții ale Stărilor, manifestate printr-un proces intentat lui Teofil, acuzat de comportament imoral. În condițiile în care problema înlăturării sale devenise o prioritate și în mediile muntene, vlădica Ardealului s-a stins în împrejurări suspecte, lăsând ca inițiativa sa să capete valoarea unui test pentru cele ce vor urma<sup>102</sup>.

Prea puține de comentat critic în acest subcapitol dedicat pașilor incipienti ai transferului confesional din Transilvania. Argumentația bogată, inserția îndemnatică a etapelor derulate în cadrul proiectului de catolicizare și judicioasa cumpănire a influenței factorilor interni și externi în desfășurarea evenimentelor acoperă micile scăpări de redactare, inerente unui travaliu de asemenea anvergură.

Partea referitoare la anul 1698 este la fel de bine încheagată ca și cea anterioară. Pentru cercetătoarea clujeană, anul 1698 s-ar defini ca unul al noutăților și al „primelor inițiative” manifestate în condițiile intensificării propagandei iezuite. Printre ele, mai importante ar fi: un nou episcop (Atanasie Anghel, agreat de Stări și consacrat la București, după ce i s-a impus acceptarea unei instrucțiuni care denota, deocamdată, o mai mare teamă față de calvinizare decât față de catolicizare); primele precizări ale Curții vizavi de Unire (printre care și rezoluția din 14 aprilie, întâia tentativă vieneză de încurajare oficială a catolicismului în principat, o încercare – anulată pe moment de opoziția Stărilor – de a integra conceptul și ideea de unire în dreptul de stat și în cel bisericesc); prima acțiune de promovare deschisă a greco-catolicismului în Ardeal de către Kollonich (prin documentul din 2 iunie, dar, de-altfel, enciclica sa reflecta un al doilea discurs al imperiului – axat pe ideea de aderare la Biserica Romei pe baza celor patru puncte – și corecta rezoluția imperială din 14 aprilie care nu pomenea decât de primatul papal) etc<sup>103</sup>.

După noutățile și „primele inițiative” de mai sus, analiza se focalizează asupra sinodului din octombrie 1698, căruia i se acordă importanța cuvenită. Logica înlănțuirii faptelor sugerează de la sine că

<sup>102</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Primele mărturisiri. Enunțarea programului maximal*

<sup>103</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Un nou început, un nou protagonist, o nouă biserică pe cale de a se naște*

acordul celor 38 de protopopi pentru transferul confesional, în condițiile specificate încă din februarie 1697, reflecta, în fond, la nivel de elite, succesul unei propagande catolice coerente și eficiente. E adevărat că sinodul pune la lîmpede în lumină dezideratele clerului și marca o reușită, dar, observă atent Greta Miron, el exprima totodată oarecare derută, destule sentimente confuze și tentația de a oscila între nou și tradițional.

Admirabilă ni se pare hotărârea autoarei de a nu repune în discuție originalitatea manifestului de Unire redactat cu această ocazie. Actul a stîrnit destule patimi inutile și, în acest sens, e binevenită considerația că, trecând peste critica documentului (care nu se poate face decât tot cu vechile argumente), prin context și prin reacțiile stîrnite, sinodul a dobîndit trăsăturile unui eveniment real, iar declarația și-a relevat fațetele de autenticitate. Una peste alta, concluzia pronunțată în subcapitol e că avem de-a face cu o unire „clasică”, în spirit florentin, condiționată ecleziastic și secular, cu accent pe ceea ce trebuia să se păstreze, iar solicitarea consacrării episcopului de către patriarhul din imperiu sugerează că noii adepți ai catolicismului nu urmăreau desprinderea totală de ortodoxie, ci mai degrabă o lentă metamorfozare a statutului lor, prin raportare la tradiția răsăritului<sup>104</sup>.

Cu câteva referiri succinte la încăpățănarea Dietei de a ignora deciziile clerului românesc, fapt care a amplificat solicitările de legitimare a tinerei episcopii, specialista clujeană încheie „radiografia” anului 1698, impresionând prin sobrietate, acribie și capacitate de sinteză. Obținând un echilibru perfect în evaluarea valențelor politice, sociale, teologice și mentale care au influențat desfășurarea fenomenelor istorice, cumpănind riguros între semnificativ și nesemnificativ, între ansamblu și detaliu, Greta Miron recompune un tablou complex, cu o migală și o răbdare de care puțini autori au dat dovadă.

Partea următoare a analizei respectă criteriul cronologic și evidențiază caracteristicile anului 1699, considerat un an al disputelor. Pentru că l-a definit așa, autoarea își grupează materialul legat de această perioadă sub semnul mai multor conflicte. Primul, cel mai important, a fost cel dintre exigențele formulate de Curte în diploma Unirii, emisă – nu întâmplător – chiar în ziua ratificării tratatului de la Karlowitz (actul, ca sinteză a tuturor tratativelor, declarațiilor și dispozițiilor de până atunci, întruchipa spiritul enciclicii anterioare a lui Kollonich și conceptul său de transfer

<sup>104</sup> *Ibidem*

confesional, ignora manifestele clerului „tolerat” din 1697 și 1698, avea destinatari multipli în plan etnic, dar venea în întâmpinarea revendicărilor românești postsinodale, în scopul de a-i atrage pe preoți înspre Biserica Romei), și lipsa de apetență a Stărilor în a respecta metodologia de aplicare a acestui document (manifestată prin târăgănări, anchete, restricții, limitări etc.). Al doilea conflict, la fel de puternic, a fost cel dintre actorii puternici și activi ai proiectului de catolicizare, Kollonich și Apor (ei au susținut organizarea unui sinod în luna mai, pentru aducerea la cunoștința ierarhilor români a diplomei imperiale a Unirii și au beneficiat de ajutorul lui Rabutin în stăvilirea reacțiilor adverse), și aceleași Stări (care, speriate de amploarea prozelitismului – între timp, prin Puncta Leopoldina, se acordaseră mari privilegii și romano-catolicilor în viața publică –, urmăreau să blocheze „dezertările” românești printr-o nouă anchetă). În sfârșit, al treilea conflict, și el major, l-a constituit cel dintre Stări și Atanasie Anghel (e vorba de o primă controversă publică între cele două tabere, vlădica încercând să se opună fără succes – în sinodul din septembrie – celei de-a doua anchete dispuse de Stări și îndemnând la nesupunere față de autoritățile principatului)<sup>105</sup>.

În pofida păienjenșului de conflicte de tot felul, anchetele ordonate de Dietă în scopul sondării dorinței de catolicizare a spațiului rural au avut loc și rezultatele lor sunt cu măiestrie speculate de cercetătoarea clujeană. Ni se dezvăluie, în descrierea ei, o lume până atunci tăcută, mascată și împestrată de diverse solidarități, ancestrale sau de moment. Răspunsurile sătenilor (interogarea preoților și a laicilor s-a făcut separat), uneori naive, alteori vădind un oarecare simț politic, uneori supuse, alteori ușor amenințătoare, denotă o puternică ancorare în tradiție și o generalizată confuzie între lege și rit. Faptul însă că se înregistrează opinii și atitudini variate – de la respectul față de clerul superior, până la amenințarea lui deschisă în cazul „dezertării” – dă imaginea unei societăți în plină diferențiere, parțial disponibilă schimbărilor care vor veni<sup>106</sup>.

E de apreciat inspirația autoarei de a grupa evenimentele anului 1699 pe o logică scară a conflictelor, ordonate în funcție de amplitudinea lor. În situația de neevitat a unei abundențe informaționale, specifică cercetărilor serioase, expunerea ei devine astfel mai accesibilă, iar structurarea optimă

<sup>105</sup> *Ibidem*, subcapitolul 1699 – anul disputelor

<sup>106</sup> *Ibidem*

a materialului arhivistic și bibliografic contribuie din plin la descifrarea facilă a acestui șir de „secvențe” din „filmul” Unirii religioase.

Anul 1700, demonstrează Greta Miron în următorul subcapitol, a fost măcinat intens de efectele conflictelor anterioare, care au degenerat într-o gravă criză a catolicizării. Pe de o parte, opoziția îndârjită a protestanților, contrabiserica inițiată de Țirca, stindardul egalității de statut social fluturat de calvini în fața „toleraților” care se vor uni cu ei și succesele reformate din Hațeg, iar pe de altă parte, protecția militară iluzorie acordată de imperiu tinerei episcopii l-au adus pe Atanasie Anghel la marginea prăpastiei. Abil, vlădica și-a căutat salvarea într-o atitudine dublicitară. A recurs și la ajutorul „latinilor”, solicitând lui Kollonich să definească mai clar Unirea ecleziastică (spre a arăta credincioșilor că modificările de rit impuse de calvini erau mult mai dezavantajoase pentru români decât o aderare formală, în spirit florentin, la Biserica Romei), dar nici nu a refuzat oferta venită dinspre Muntenia (moșia Merișanilor și 6000 de galbeni)<sup>107</sup>.

În lumina profunde crize pune autoarea și sinodul din septembrie. Adunarea, prin participarea celor 54 de protopopi, își propunea să asigure opțiunii pentru catolicism o extensiune care să confere imunitate în fața tuturor tentativelor demolatoare. Mai mult decât atât, se dorea și asigurarea protecției calitative pentru noua dieceză, prin trecerea de la etapa mărturisirilor de credință la cea a organizării ecleziastice. Declarația adoptată aici a fost una extrem de simplă. Ea nu mai specifica clauza menținerii ritului grec, o problemă ce urma să fie precizată în constituțiile sinodale de mai târziu. S-au conturat, în schimb, obiective superioare, printre care cele privind stabilirea unor măsuri de a impune confesiunea în conștiința publică, prin modelarea identității ei în raport cu experiențele religioase anterioare, schițarea unei politici anticcalvine coerente etc. Dornic de a se integra cât mai rapid în sistemul religios al provinciei și de a atinge parametri normali de funcționare, clerul reunit în soborul din septembrie a acceptat, într-o oarecare măsură, și anumite influențe romane, punctând astfel momentul decisiv în perfectarea Unirii<sup>108</sup>.

Partea cercetării dedicată anului 1700 conține o valoroasă observație, subliniată de puțini autori până acum. Anume că, în această perioadă, începe amplul și complexul proces de trecere de la faza acceptării

<sup>107</sup> *Ibidem*, subcapitolul 1700 – Între ezitare și decizie. Începuturile organizării noii biserici

<sup>108</sup> *Ibidem*



greco-catolicismului, la una mult mai grea și mai îndelungată, cea a asumării lui. Prin această constatare și prin dezbaterea hotărului mental greu de palpat dintre acceptare și asumare, dintre planul superficial al declarațiilor și cel mult mai profund, mai interiorizat, al conștiinței, cercetătoarea clujeană accesează interfața istoriei cu teologia și pătrunde cu un instrumentar modern pe un tărâm al trăirilor spirituale foarte fertil pentru viitoarele investigații.

Era greu de crezut că, în analiza evenimentelor anului 1701, autoarea va putea să scoată la lumină aspecte noi, având în vedere faptul că pregătirea și desfășurarea vizitei lui Atanasie Anghel la Viena, problema rehirotonirii sale, valoarea și consecințele celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase, atribuțiile teologului iezuit și implicațiile numirii lui, precum și semnificația ceremoniei de instalare a episcopului ca etapă finală a transferului confesional au constituit subiecte intens vehiculate de istoriografia greco-catolică și nu numai.

Într-adevăr, în ceea ce privește pregătirea călătoriei efectuate de vlădică la Viena nu ne sunt semnalate elemente inedite. Preparativele se pun sub semnul acuzațiilor aduse lui Atanasie Anghel nu numai de către detractori, ci și de către iezuiți (Kapi, Gebhardt etc.). E reluată opinia că acțiunea de blamare a tânărului păstor avea menirea de a-l pune pe acesta într-o postură defensivă, pentru a-l obliga să accepte transferul confesional în forma dorită de Curte și chiar de Kollonich, care virase brusc înspre o unire în spirit tridentin. Tot sub semnul acuzațiilor e prezentat și sinodul din ianuarie, adunarea celor 30 de protopopi, însoțiți de preoți, jurați și delegați, jucând rolul de scut episcopal în fața cascadei de învinuiri. Soborul, după cum se știe, și-a declarat răspicat adeziunea pentru vlădică, i-a permis (spre a-i spori prestanța în ulterioarele tratative vieneze) să folosească titlatura discutabilă de mitropolit și a conturat o platformă de revindicări (opt la număr) ce urmau a fi înaintate Curții<sup>109</sup>.

Nici seria interpretărilor legate de a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase nu se desprinde de schemele prezente deja în literatura de specialitate. Documentul – care îi proclama pe uniți drept „fii ai patriei” – este evaluat, pe bună dreptate, ca straniu și anticonstituțional și ca o mare eroare comisă de împărat, la sfatul repezit al lui Kollonich. Pe de altă parte însă, deși nepublicat, actul întruchipa programul maximal al aderării

<sup>109</sup> *Ibidem*, subcapitolul *Ultimul act – spre un nou concept de unire*

„toleraților” la catolicism, lăsa să se întrevadă realul talent de negociator al lui Atanasie Anghel și nu era umbrit decât de prevederile vizând introducerea instituției teologului în tânăra biserică.

Ajunsă la cheștiunea teologului, analiza stârnește iarăși interesul. În acest punct, se cuantifică toate înscrisurile fundamentale care au clădit condiția respectivei instituții, adică diploma a doua a Unirii, reversaliile și mai ales precizările lui Kollonich, reunite sub titlul *Instructionis theologi de mandato Caesaris per primate naminandi*. Se cuvine a fi menționată efectivă contribuție a autoarei la descifrarea statutului teologului, cu atât mai mult cu cât ea a aplicat o perspicace metodă comparativă, rar utilizată, alăturând atribuțiile acestuia în Biserica Romano-Catolică celor dispuse de Kollonich pentru îndrumătorul „latin” din Biserica Unită. Astfel, în cazul „romanilor”, teologii se numeau de către episcopi și rolul lor se focaliza cu precădere pe interpretarea și explicarea publică a Scrierilor Sfinte, în timp ce, în cazul celor de rit grec, consilierii „latini” se desemnau de către suveran, se implicau în conducerea eparhiei și nu erau supuși vlădicilor, ci îi supravegheau (atât de strâns încât se ajungea până la controlul corespondenței).

După această reușită paralelă, Greta Miron completează: exigența primatului Ungariei în a institui prin teolog o aspră tutelă asupra lui Atanasie Anghel părea supradimensionată, așa încât până și Kapi a revendicat diminuarea ei, temându-se de un eventual efect psihologic negativ ce l-ar fi putut provoca excesul de severitate printre preoții și credincioșii români. Au cântărit însă mai greu argumentele lui Kollonich, veșnic neîncrezător în vlădicii schismatici, împede formulate în *Instructionis theologi...*: condițiile istorice vitrege i-au deviat pe români de la dreapta credință, iar fermitatea opțiunii lor spirituale se clatină încă sub presiunile ortodoxe din Muntenia, sub cele calvine din Transilvania și sub povara lipsei de instrucție a episcopului și a clerului său. De altfel, obsedanta suspiciune a primatului Ungariei a condus și înspre rehirotonirea lui Atanasie Anghel ca preot și episcop, în 24 martie, în pofida faptului că, încă din 19 martie, el fusese recunoscut ca vlădică al Transilvaniei și că ceremonia ocolea o dispoziție din 1666 a Sfântului Oficiu și ignora opiniile unor importanți teologi ai Congregației de Propaganda Fide<sup>110</sup>.

Prin câteva mențiuni privind instalarea triumfalistă a păstorului românilor ardeleni, desfășurarea sinodului general din 25 iunie (care cu cei

<sup>110</sup> *Ibidem*

54 de protopopi, o mie de preoți și două mii de mireni s-a dorit de totală reprezentativitate), ecourile rezistenței ortodoxe din sudul principatului și derularea soborului din noiembrie (unde și-au mai exprimat adevărată nouă clerici absenți în iunie)<sup>111</sup>, se epuizează etapa întemeierii Unirii religioase.

Se poate aprecia că specialistă clujeană și-a atins obiectivul de a lărgi și consolida baza documentară a subiectului și de a exploata la maximum sursele pe care le-a avut la dispoziție. Dar dincolo de seriozitatea de care a dat dovadă și de marea trudă a investigației, se află un fapt impresionant, și anume acela că ea a încercat depășirea evenimentialului, interpretat ca palier de suprafață al cercetării, în favoarea unei imersiuni spectaculoase în oceanul necunoscut al conștiinței individuale și publice a epocii. Are istoricul de astăzi capacitatea de a recompune factorul psihic care a alimentat atitudinile? Mai presus de reconstituirea acțiunilor derulate atunci, se situează idealul de a afla în ce măsură Teofil și Atanasie Anghel au înțeles subtilitățile dogmatice ale opțiunilor lor. Oare le-au descifrat și au crezut în ele? Dar preoții lor? Prin efortul de a evidenția modul în care primii episcopi și-au constituit un discurs al Unirii religioase, fundamentat mai mult pe continuitate decât pe schimbare, și de a demonstra că unii reprezentanți ai clerului superior au cunoscut punctele florentine și au receptat ideea transferului confesional ca pe o revenire la simbioza românilor cu Roma, autoarea a început să răspundă la aceste întrebări. Ea a observat că, marșând pe conservarea valorilor tradiționale, dar sesizând și implicațiile seculare ale catolicizării, elitele „toleraților” și-au depășit teama, angajându-se pe drumul plin de obstacole de la aprobare, la asumare, de la consimțământ, la convingere. Era, de fapt, lunga cale înspre dezvoltarea instituțională și definirea identității, înspre maturizarea socială și împlinirea programului propus.

În ceea ce privește depozitul informațional al lucrării, e de subliniat că valorificarea judicioasă a unor arhive romane și budapestane se completează fericit cu frecvente apeluri în special la documentele semnalate de Nilles, dar și la cele recuperate de Freyberger, Șincai, Cipariu, Bariț, Hurmuzaki, Wessely, Pâclișanu, Dragomir, Lupaș, Iorga ș.a. Consistența analizei se datorează în bună măsură și cunoașterii aprofundate a istoriografiei problematice. Nu ne referim doar la citarea

<sup>111</sup> *Ibidem*

oportună a bibliografiei de bază (operele lui Freyberger, Șincai, Maior, Popea, Micu-Moldovan, Crișianu, Densușianu, Grama, Bunea, Iorga, Pâclișanu, Dragomir, Lupaș, Tóth-Zoltán, Blaga, Bârlea, Bernath, Prodan, Teodor, Păcurariu, volumele colective *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe* și *Church and Society in Central and Eastern Europe* etc.), sau la trimiterele – uneori pe bună dreptate critice – legate de investigații încă insuficient valorificate (lucrările lui Bărbat, Barbu, Dănilă, Furtună, Pădureanu, Popescu, Damșa, Murgescu, Horga, Ghitta, Radosav etc.), ci și la utilizarea eficientă a unor cărți și studii străine cu caracter de sinteză, relevante pentru istoria catolicismului (ale lui Chaline, Hsia și Pekar), pentru istoria imperiului (ale lui Evans și Bérenger), pentru uniriile nord-estice (ale lui Fiedler și Senyk) și pentru tema identității Bisericii Unite (ale lui Morini și Faris). Nu în ultimul rând, sunt inspirat întrebuințate rezultatele cercetărilor unor specialiști de mare reputație (Alzati și Suttner), apreciați la noi mai cu seamă pentru strădania lor de a deschide poarta reintegrării trecutul confesional românesc în cadrul firesc al fenomenelor social-politice, culturale și spirituale europene.

Menținându-și constant toate componentele sale (respectiv obiectivele stabilite, metodologiile de cercetare aplicate, stilul de redactare, modul de cumulare și exploatare a informației) la parametri calitativi înalți, lucrarea de doctorat *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală. 1697-1780* reflectă pe deplin posibilitățile istoriografiei tinere de a depăși rapid insalubrele inerții, generate, pe de-o parte, de povara unei tradiții nu întotdeauna glorioase, iar pe de altă parte, de reverberațiile ideologice ale regimului totalitar apus de mai bine de un deceniu.

## V.11. Ovidiu Ghitta

Din fericire, demersurile competente ale Gretei Miron nu sunt singulare, prin valoarea și utilitatea lor, în peisajul actual al scrisului istoric dedicat Unirii religioase. Astfel, în seria autorilor contemporani de mare eficacitate se înscrie cu succes și un alt istoric clujean, reprezentant al generației tinere, anume Ovidiu Ghitta. Format tot în mediul de compactă densitate științifică din jurul regretatului academician Pompiliu Teodor, el a traversat o aspră și îndelungată perioadă de „ucenicie” profesională,

marcată benefic de exigențele maestrului său, înainte de a da măsura deplină a experienței câștigate pe parcursul anilor printr-o admirabilă lucrare de doctorat dedicată evoluției românilor uniți din Ungaria Superioară, în intervalul de timp cuprins între sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Rigurozitatea cu care și-a acumulat informația și răbdarea de a nu arde etapele cercetărilor l-au apropiat lent, dar temeinic pe autor de această reușită istoriografică.

Evitând capcana editorialisticii abundente și superficiale, aducătoare de succese efemere (în care s-au lăsat atrași atâția „specialiști” căzuți rapid în uitare), Ovidiu Ghitta a tatonat cu perseverență tema catolicizării românilor din dieceza de Mukačevo, punându-i inițial în lumină trăsături în aparență minore. În acest sens, a semnalat unele izvoare inedite<sup>112</sup>, a punctat câteva chestiuni din trecutul bisericilor maramureșene și sătmărene<sup>113</sup>, a fost preocupat de parțiala rivalitate dintre eparhiile unite din Transilvania și de la Mukačevo<sup>114</sup>, a evidențiat influența păstorilor de Mukačevo (Iosif de Camillis, Manuel Olsavszky etc.) asupra credincioșilor români din zonă<sup>115</sup>, a descifrat raportul dintre politic și ecleziastic în

<sup>112</sup> Ovidiu Ghitta, *Un izvor necunoscut despre Biserica greco-catolică din comitatul Satu Mare la 1734*, în vol. *Studii istorice. Omagiu profesorului Camil Mureșan*

<sup>113</sup> Idem, *Un colaborator al lui Mihai Viteazul – episcopul Serghie*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie”, Cluj-Napoca, XXVII/1985-1986; Idem, *Biserica maramureșană la începutul secolului al XVIII-lea. Episcopul Iosif Stoica*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, XXXVII/1992, nr.1-2, p.49-57; Idem, *O veche dispută bisericească și semnificațiile sale*, în vol. *Viață privată, mentalități colective și imaginar social*, [coordonatori Sorin Mitu și Florin Gogâltan], Oradea – Cluj-Napoca, 1996; Idem, *L'Eglise orthodoxe roumaine du nord-ouest de la Transylvanie à la veille de l'union au catholicisme*, în „Transylvanian Review”, Cluj-Napoca, VI/1997, nr.1, p.51-63

<sup>114</sup> Idem, *The problem of the region of Maramureș within the relations between the bishops of Alba Iulia and Mukačevo in the beginning of the 18<sup>th</sup> century*, în „Colloquia”, I/1994, nr.1, p.95-114

<sup>115</sup> Idem, *Episcopul Iosif de Camillis și românii din „părțile ungurești”*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, XLII/1997, nr.1-2; Idem, *La visite pastorale de l'évêque Manuel Olsavszky dans les comitats de Satu Mare et Maramureș (1751)*, în vol. *Church and Society in Central and Eastern Europe*

derularea evenimentelor din Ungaria Superioară<sup>116</sup>, s-a arătat interesat de problema devenirii instituționale a greco-catolicilor și de condiția clerului de acolo<sup>117</sup> și a conturat portretul unor personaje-cheie (spre exemplu Monastelli<sup>118</sup>) în împlinirea transferului confesional. Pătrunzând în profunzimea subiectului, a abordat, în mod firesc, chestiuni tot mai delicate, mai puțin studiate și înțelese, ținând mai curând de câmpul mentalului religios – precum cele privind superstițiile<sup>119</sup>, dificila închegare a conștiinței identitare în rândul adeptilor de rit răsăritean ai Bisericii Romei<sup>120</sup> ș.a. – și s-a încumetat să sondeze chiar și unele aspecte din sfera dezbaterilor doctrinar-teologice (apostazia<sup>121</sup>, sărbătorile<sup>122</sup>, matrimoniul etc.). În paralel, a efectuat abile incursiuni în scrisul istoric<sup>123</sup>, de interes

<sup>116</sup> Idem, *Implicații spirituale ale consolidării dominației habsburgice în Ungaria Superioară și Transilvania (secolul XVII-începutul secolului XVIII)*, în vol. *Cultură și societate în epoca modernă*, [coordonatori Nicolae Bocșan, Nicolae Edroiu și Aurel Răduțiu], Cluj-Napoca, 1990, p.33-44

<sup>117</sup> Idem, *Les débuts de l'organisation de l'église gréco-catholique roumaine au nord-ouest de la Transylvanie*, în vol. *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, [editori Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1995, p.165-174; Idem, *Dezbateri privind scutirea clerului greco-catolic din Ungaria de sarcinile publice*, în vol. *Relații româno-ucrainiene, istorie și contemporaneitate*, [coordonatori Viorel Ciubotă și Vasile Marina], Satu Mare, 1999, p.261-276

<sup>118</sup> Idem, *Demetrius Monastelli și începuturile unirii ecleziastice în „părțile ungurești” locuite de români*, în vol. *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, p.294-318

<sup>119</sup> Idem, *„Un popor superstițios, cu adevărat distinct”*, în vol. *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, vol.II, [coordonatori Nicolae Bocșan, Sorin Mitu și Toader Nicoară], Cluj-Napoca, 1998, p.95-108

<sup>120</sup> Idem, *Despre identitatea confesională a greco-catolicilor din Ungaria habsburgică într-o epistolă-pastorală a lui Manuel Olsavszky*, în „Cultura Creștină”, Serie nouă, V/2002, nr.1-2, p.165-172

<sup>121</sup> Idem, *Apostazia sau calea fără întoarcere*, în „Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Târgu Mureș”, II/1999, p.92-103

<sup>122</sup> Idem, *Un hotar între uniți și „latini”. Sărbătoarea*, în vol. *Relații interetnice în zona de conflict româno-maghiară-ucraineană din secolul al XVIII-lea până în prezent*, [editori Hans Gehl și Viorel Ciubotă], Satu Mare, 1999, p.51-69

<sup>123</sup> Idem, *L'Institut d'Histoire Universelle de L'Université de Cluj (1921-1948)*, în „Transylvanian Review”, IV/1995, nr.1, p.20-26; Idem, *Gheorghe I. Brătianu, istoric al unității românești*, în vol. *Incursiuni în opera istorică a lui Gheorghe*

pentru tema catolicizării românilor fiind articolul consacrat contribuției lui Zenovie Pâclișanu la istoria Maramureșului și, mai ales, schița pentru o istoriografie a Unirii religioase în nord-vestul Transilvaniei<sup>124</sup>. Deprinderea de a căuta mereu noul, de se orienta spre aspecte fertile, nedefrișate, și de a se manifesta cu randament pe tărâmul istoriei confesionale reiese și din activitatea sa de editor, concretizată prin publicarea (în colaborare cu Maria Crăciun) a două volume colective, focalizate pe raportul etnie-religie-societate în centrul și răsăritul Europei, care nu numai că proiectează o altă lumină asupra Unirii religioase, dar oferă și sugestii de luat în seamă, incită la reevaluări și dau de gândit în ceea ce privește deschiderea unor direcții inedite de cercetare a trecutului nostru ecleziastic<sup>125</sup>.

În lucrarea de doctorat *Catolicismul și românii din dioceza de Mukačevo (sfârșitul secolului XVII-începutul secolului XVIII)*<sup>126</sup>, autorul nu face decât referiri de conjunctură la situația confesională a Transilvaniei, dar, prin modul exhaustiv de a trata Unirea rutenilor, el epuizează, în fapt, paleta largă a motivațiilor externe care au condus înspre catolicizarea „toleraților” ardeleni. Ca în cazul tuturor cercetărilor profunde, se insistă mult în descifrarea cadrului politic, social, geografic și mental de mari dimensiuni care a constituit creuzetul metamorfozelor religioase din Ungaria Superioară. Extrem de oportun, analiza debutează cu reliefaarea puternicului impact al proiectului *Einrichtungswerk* asupra fenomenului de reșezare a structurilor ecleziastice din zonă. Aceasta însă nu înainte de a ni se prezenta „inventarul” reperelor de durată lungă ce au

îndreptătit redactarea unui asemenea document de coplesitoare semnificație. În acest sens, pornind de la valențele politicii de unificare religioasă ale lui Ferdinand al II-lea, trecând prin refacerea spectaculară a catolicismului, pe parcursul secolului al XVII-lea, în provinciile ereditare și în Boemia, prin acțiunea cardinalului Pázmány în Ungaria, prin problema contrareacțiilor calvine și prin episodul Thököly, Ovidiu Ghitta ajunge la victoriile de pe cel de-al doilea front al ofensivei austriece și la etapa recuperării Ungariei Superioare, acordând, desigur, cuvenită atenție situației Sătmarului și cuceririi cetății Mukačevo, dar neomițând nici pasul acceptării suzeranității austriece de către Stările ardeleni<sup>127</sup>.

În paralel cu investigarea contextului politico-militar, cercetarea conturează caracteristicile sistemului confesional al fărâmițatului regat maghiar. Se arată că, încă din anul tratatului de la Viena (1606) – de când Transilvania devenise chezașa libertăților religioase ale societății ungare – se consolidase construcția religioasă a celor trei confesiuni privilegiate (catolică, luterană și calvină), reformată ulterior prin prevederile păcii de la Linz din 1645. După o perioadă de ample oscilații, punctată de revolta Stărilor, declanșată în 1664, și, ca replică dată ei, de devastatoarea teroare imperială, Dieta de la Sopron a restituit în 1681 vechile libertăți statuate de pacea vieneză.

În consecința acestor evenimente și ca o continuare a eforturilor militare ale Curții, demonstrează autorul, actul *Einrichtungswerk des Königreichs Hungarn* (gândit de o subcomisie desemnată pentru reorganizarea Ungariei, îndrumată de Kollonich), cu părțile sale: *Justitiarum, Politicum, Militare, Camerale și Ecclesiasticum*, a accentuat, printre multe altele, tradiționalul discurs procatolic, propunându-și redresarea rapidă a bisericii romane în spațiul recucerit și aplicarea unei reforme „latine” în spirit tridentin, axată pe uniformizarea rețelei clericale, pe întărirea disciplinei preoților și pe un prozelitism sporit, susținut cu mijloace materiale corespunzătoare. În mod firesc, documentul preciza și viitoarea țintă a intențiilor prozelitiste, respectiv comunitățile ortodoxe românești, rutene, sârbe, armene și grecești situate cu precădere în teritoriile de frontieră, iar pentru randamentul maxim al absorbției

Brătianu. *Studii și interpretări istorice*, [coordonatori Pompiliu Teodor și Radu Mârza], Cluj-Napoca, 1999, p.15-25

<sup>124</sup> Idem, *Contribuția lui Zenovie Pâclișanu la istoria Maramureșului*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, XXXV/1990, nr.2, p.91-96; Idem, *Schiță pentru o istoriografie a unirii religioase în nord-vestul Transilvaniei*, în vol. *Studii de istorie a Transilvaniei*, [coordonatori Sorin Mitu și Florin Gogăltan], Cluj-Napoca, 1994

<sup>125</sup> Vezi volumele *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe* și *Church and Society in Central and Eastern Europe*, amintite în notele anterioare.

<sup>126</sup> Publicată între timp, fără modificări esențiale în partea care ne interesează, sub titlul *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj-Napoca, 2001.

<sup>127</sup> Ovidiu Ghitta, *Catolicismul și românii din dioceza de Mukačevo (sfârșitul secolului XVII-începutul secolului XVIII)*, [teză de doctorat în manuscris], Cluj-Napoca, 1998, capitolul I, *Unirea*, subcapitolul 1, *Un plan în vreme de război. „Einrichtungswerk”*, p.14-27

spirituale, s-a renunțat la strategia convertirii, în favoarea soluției Unirii bisericești<sup>128</sup>.

Dacă s-ar fi înscris în comoda rutină a narațiunilor mai vechi legate de transferul confesional din Ungaria Superioară, Ovidiu Ghitta ar fi trebuit să-și continue studiul, după ce a definit cu exactitate împrejurările de secol XVII ale Unirii rutene, prin a etala semnificațiile consistente ale patentei leopoldine din 23 august 1692. Adept al explicitărilor exhaustive și al argumentațiilor profunde, el a preferat însă să recalibreze dimensiunea spațio-temporală a fenomenului și să-i recalculeze geneza, coborând „promontoriul” cercetării sale până în perioada de dincolo de reconcilierea florentină și dând detalii asupra celor mai vechi antecedente de reunificare ecleziastică.

În pofida riscului de a-și dilua investigația (a pornit chiar de la cucerirea din anul 1204 a Constantinopolului) și de a fi obligat să recurgă din când în când la un ton didactic și la o abordare de stil tratat, cercetătorul clujean a adus lămuriri importante pentru istoriografia română asupra clasificării formelor de apropiere dintre biserica „latină” și cea „greacă”. De la extrema tentativă – inițiată de Conciliul Lateran IV – de subordonare totală a „grecilor” și de trecere efectivă a lor sub jurisdicție romană, cu concesiile admiterii diversității ceremoniale (intenție reflectată cel mai sugestiv de măsura instaurării tutelei episcopului latin asupra diecezei grecești, acolo unde existau comunități de ambele rituri), până la versiunea – propusă de al doilea Conciliu de la Lyon și finisată de Sinodul florentin – de atragere a celor de confesiune răsăriteană într-o asociere clădită pe liber consimțământ, respectarea individualității celuilalt și comuniune sacramentală, pe baza recunoașterii primatului papal și a unor articole de unitate a credinței, prezentarea migăloasă a tipologiei raportărilor Sfântului Scaun la universul ortodox are menirea de a fora adânc în complexul de cauze îndepărtate care au născut și determinat proiectele de catolicizare din Ungaria Superioară și, ulterior, din Transilvania<sup>129</sup>.

Așa cum era de așteptat, sinodul florentin beneficiază de un spațiu consistent în analiza autorului. Dezbaterile de la Florența sunt caracterizate

<sup>128</sup> *Ibidem*

<sup>129</sup> *Ibidem*, subcapitolul 2, *De la Florența la Ușhorod. Avatarurile unei idei*, p.28-103

ca întruchipând o etapă fericită, situată în continuitatea acțiunilor firavului curent prounionist care s-a menținut în Bizanț și după momentul Lyon, datorită persistenței pericolului otoman. Se arată că propunerile pentru un sinod general, formulate de această tabără, au întâmpinat inițial refuzul papalității, dar au fost în cele din urmă acceptate, în condițiile ascensiunii reformei religioase în spațiul apusean și ale amenințărilor tot mai vizibile dinspre răsărit. „Titanii” reuniți la Ferrara-Florența nu aveau decât șansa împăcării interecleziale, ceea ce presupunea, desigur, respectarea cu prioritate a condiției menținerii entităților specifice<sup>130</sup>.

În optica lui Ovidiu Ghitta, nuanțele dramaticului tablou politico-religios al Europei vremii argumentează în bună măsură trăsăturile fundamentale ale dialogului florentin, respectiv marea deschidere, permisivitatea, conciliatorismul și faptul că nu s-a urmărit impunerea unui punct de vedere latin în parteneriatul parafat. În consecință, în pofida reacțiilor stridente de respingere manifestate în diversele straturi ale societății bizantine, Unirea s-a proclamat solemn la Constantinopol, în 1452, sfidând acuzațiile de trădare. Din păcate însă, căderea mării cetăți creștine în captivitate a dus la pierderea instanțelor cu care Roma negociase, așa încât reverberațiile importantului pact religios s-au mai făcut timid simțite doar în Ungaria și Polonia-Lituanie (unde, în 1440, mitropolitul Kievului făcuse deja public un transfer confesional care a intrat treptat în declin), conturând o altă atitudine în raport cu cei de rit răsăritean. Spiritul recalibrării florentine s-a regăsit, spre exemplu, și în edictul de la Buda al regelui Ungariei și Poloniei din 22 martie 1443, un act de consfințire a egalității clerului ruten cu cel latin, dar și în alte atitudini de înțelegere față de schismatici, prelungite până în epoca lui Mathia. De același spirit a rămas încă atașat și Sfântul Scaun, prin acordarea unei autonomii sporite răsăritenilor din Italia. Abia efectele expansiunii Înaltei Porți și ale eroziunii determinate de cultele protestante au stins, încetul cu încetul, speranțele născute la Florența<sup>131</sup>.

Imaginea coerentă, compactă și de mare cuprindere a contactelor oscilante dintre „latini” și „greci” ajunge, în urma unei selecții perfecte a fenomenelor semnificative, la momentul Conciliului de la Trento, evaluat de autor ca temerară încercare de recuperare confesională, printr-o fermă strategie de centralizare și ordonare administrativă. În acest context, apare

<sup>130</sup> *Ibidem*

<sup>131</sup> *Ibidem*

ca extrem de inspirată inițiativa lui Ovidiu Ghitta de a debuta investigarea unirilor post tridentine cu experimentele derulate în laboratorul italian, unde politicile catolice aplicate în legătură cu comunitățile greco-albaneze au avut valoarea unor teste eficiente pentru viitorul dialog religios cu estul Europei.

Se subliniază oportun că pe de-o parte rigide, dar pe de altă parte acordând culturii o imensă responsabilitate în derularea proiectelor prozelitiste, hotărârile de la Trento ofereau bisericii romane soluția consolidării pe o cale pornită de la reforma catolică spre Contrareformă. Ca efect imediat al noilor direcții de acțiune, bula ***Romanus Pontifex*** din 1564 anula deja privilegiile răsăritenilor din Italia, prefigurând tactica integraționismului, bazată pe dezideratul de a subordona spiritual comunitățile „grecești” și pe intenția de a lichida alteritățile ecleziastice. Pe linia aceasta aspră s-a mers până în 1573, când, în urma opoziției greco-albanezilor la presiunile exercitate asupra lor, Congregația pentru grecii din Italia a consimțit să nuanțeze „latinizarea”, fără însă a renunța la ideea supunerii jurisdicționale totale a orientalilor. Cum nici textul mărturisirii de credință – elaborat pentru răsăriteni în 1582 – și nici măcar actul consacrării unui episcop de rit grec supus direct Sfântului Scaun (dar fără dieceză) nu lămurea exact statutul foștilor ortodocși, s-a perpetuat o situație de compromis, în care răsăritenii vor rămâne cu ritul lor (penetrat în continuare de influențe romane), dar nu se vor bucura de beneficiul unei biserici autonome. Oricum, concluzionează autorul, rezolvările parțiale găsite în spațiul italian au constituit un punct de plecare pentru extensiunile catolice ulterioare. De acum, interpretate altfel, unirile s-au transformat din acțiuni interecleziale în mișcări de includere<sup>132</sup>.

Respectând cu strictețe cerințele unei expuneri bine structurate, logice și graduale, după prezentarea importantelor teste derulate în laboratorul italian, Ovidiu Ghitta își repoziționează cercetarea pe dimensiunea mai largă a orizontului politico-religios european de la finele veacului al XVI-lea. În viziunea sa, epoca poate fi caracterizată ca una a renașterii speranțelor. Optimismul catolic era din plin alimentat de rezultatele cruciadei antiotomane de după Lepanto și de roadele Contrareformei, care încurajau, la rândul lor, inițiative de tipul ***pro Respublica Christiana***. În ideea anulării blocului protestant construit în umbra autorității Înaltei Porți

<sup>132</sup> *Ibidem*

și cu nădejdea refacerii forțelor demografice, „latini” și „grecii” croiau cu entuziasm proiecte de reconciliere ecleziastică, redactau memorii și puneau la cale conspirații împotriva Constantinopolului. Din nou, ca în anii sinodului florentin, coalizarea în credință părea cu totul realizabilă la scară mare, însă opoziția Rusiei față de formele de închegare religioasă propuse, iar, mai apoi, eșecul cruciadei și declinul propagandei catolice au spulberat viabilitatea planurilor de anvergură, așa încât conceptul de Unire a suferit iarăși modificări, coborând dinspre general înspre parțial<sup>133</sup>.

Făcând dovada unei remarcabile capacități de sinteză și ierarhizând aproape matematic etapele fenomenelor politico-religioase în funcție de amploarea și de efectele lor, specialistul clujean a inclus cu ușurință și precizie istoria spațiului nostru în iureșul capricios al evenimentelor continentale, demonstrând că, în linii mari cel puțin, pulsațiile contactelor dintre biserica romană și cea a răsăritului au avut și rezonanțele lor transilvane, care au pregătit de departe cele întâmplări în anii 1697-1701.

În principatul ardelean, ni se spune, până la moartea lui Ioan Sigismund (1571), ortodocșii au fost supuși presiunilor protestante, dar din timpul lui Ștefan Báthory (când s-a barat prozelitismul reformat), în ei autoritățile au întrezărit deja o posibilitate de consolidare a taberei catolice. Din acest interes deriva, de altfel, și preocuparea iezuiților – manifestată până la data expulzării lor – față de români. La câțiva ani după aceea, „tolerații” au devenit din nou subiect al interesului public, Rudolf al II-lea promițând lui Mihai recunoașterea confesiunii răsăritene ca receptă, în locul calvinismului și unitarianismului, ce urmau a fi descalificate din statut. Momentele de mai sus reprezentau, în fond, începuturile unui lung proces de ademenire, cu bunele și relele sale, și conturau în același timp o interesantă etapă locală a dialogului post tridentin dintre „latini” și „greci”. Oricum, de-acum, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, ortodocșii ardeleni încep să sesizeze deja în Casa de Habsburg și în catolicism valențe protectoare, care puteau fi util exploatare cândva în viitor.

Urmărind din aproape în aproape succesiunea faptelor istorice, menținând coerența cronologică, transferându-și mereu discursul, pentru o optimă explicitare, între general și particular sau între universal și provincial și străduindu-se să-și mențină analiza la un nivel ușor accesibil, un efort deloc de neglijat dacă avem în vedere complexitatea investigației,

<sup>133</sup> *Ibidem*

autorul avansează de la vibrațiile imediate ale Conciliului de la Trento la primul mare succes al Unirii post tridentine, cel de la Brest.

Inventarul motivațiilor care au condus la semnarea documentului în 32 de puncte garante ale transferului confesional de către mitropolitul și episcopii ruteni este, precizează Ovidiu Ghitta, deosebit de lung. În mare, opțiunea clerului superior din zonă pare a fi vizat următoarele ținte: evitarea imixtiunii regilor Poloniei-Lituaniei în administrația ecleziastică și în procedura de desemnare a liderilor bisericii; anihilarea implicării laicatlui rutean, prin puternicele sale confrerii, în conducerea rețelei confesionale; câștigarea independenței față de patriarhiile de la Constantinopol și Moscova (ultima înființată în 1588); obținerea unui statut social privilegiat pentru preoți; menținerea ritului, pus în pericol în mai multe rânduri de către calvini și unitarieni etc. De asemenea, specifică cercetătorul clujean, soluția adoptată la Brest se situa și în consecința mai vechilor încurajări venite dinspre tabăra catolică<sup>134</sup>.

Evaluarea etapelor și efectelor deciziei rutene relevă atenția deosebită acordată de autor detaliilor semnificative. Se precizează că, deși regalitatea și Sfântul Scaun au răspuns dezamăgitor cererilor formulate de ierarhii ruteni și că Roma a refuzat derularea unor negocieri în spirit florentin, semnatarul actului de Unire, aflați într-o situație disperată, au acceptat catolicismul. Consimțământul lor își asuma rigidele norme tridentine, care puneau transferul confesional în lumina intrării directe, a integrării necondiționate în Biserica Romei. E adevărat că s-a permis conservarea ritului, că s-a îngăduit constituirea diecezelor și a structurii clericale proprii, independente de cea latină, și că s-a recunoscut autoritatea mitropolitului (numai în condițiile confirmării papale), dar faptul că nu s-a acordat nici o garanție privind stabilitatea statutului noilor aderenți situa acțiunea extrem de departe de cerințele unui parteneriat real.

În cele din urmă, sesizează autorul, împrejurările au generat o unire parțială – cu numeroase ambiguități și cu promisiuni nerespectate de îmbunătățire a statutului social al preoților greco-catolici –, din care a rezultat o puternică reacție de protest a celor rămași în credința răsăriteană. În pofida tuturor greutăților determinate de acceptarea de către stat a refacerii mitropoliei ortodoxe, de trecerea unei părți a Ucrainei sub intolerantul control rusesc și de înclinația clerului „latin” local în a-i trata

pe uniți ca și pe un fel de catolici de rangul doi (percepând, spre exemplu, dijmă și de la credincioșii ruteni), tânăra biserică s-a consolidat treptat în zonă. Pe parcursul câtorva generații, opțiunea a confirmat, s-a maturizat și noua ierarhie a dobândit identitate confesională. Meritele menținerii unui traseu ascendent au aparținut în primul rând clerului rutean, a cărui misiune a fost facilitată, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, de protecția și de sprijinul material al statului. Papalitatea acordase ajutor chiar mai repede, confirmând – deja din 1624 – egalitatea preoțimii unite cu cea romano-catolică (măsură ce favoriza cunoașterea celuilalt și considerația reciprocă) și interzicând trecerile de la un rit la altul<sup>135</sup>.

Ne putem da seama – din cele expuse de Ovidiu Ghitta – că până la un punct, transferul confesional rutean a avut caracteristicile pe care le va manifesta mai târziu procesul de aderare a „toleraților” ardeleni la Biserica Romei. Și în ținuturile rutene, ca și în Ardeal, conducătorii bisericii nu i-au informat pe credincioși în legătură cu negocierile și cu deciziile luate. De asemenea, în ambele zone, s-a cristalizat relativ repede o elită formată în seminare latine, care a înțeles implicațiile profunde ale Unirii și a acționat în sensul lor. A existat însă și o diferență specifică, anume aceea că prelații ruteni au inoculat în biserica lor, poate cu mai multă fermitate, exigentul spirit tridentin. Ei și-au supus turma unui eficace asalt înnoitor, printr-o strategie conturată de hotărârile adoptate într-o serie de sinoade ale reformelor (vârful de lance l-a constituit sinodul de la Zamosc, un adevărat Trento rutean). Rezultatele majore ale acestei politici, în înfăptuirea căreia mănăstirile și călugăriile basilitanii au jucat rolul avangărzilor disciplinate, au fost o spectaculoasă ordonare, dar și o latinizare treptată<sup>136</sup>.

Printr-o complexă selecție a evenimentelor, cercetarea specialistului clujean își schimbă din nou planurile, refocalizându-se asupra ambientului socio-politic din Ungaria Superioară. Pe măsură ce expunerea avansează, ea își etalează tot mai clar forma piramidală. Baza ei de impresionantă suprafață – ancorată în marile concilii (Lateran, Lyon, Ferrara-Florența și Trento) și în amplele dimensiuni ale politicii europene – și structura ei intermediară – alcătuită din succesivele aderări la Biserica Romei, bine tipologizate – au menirea de a susține cu maximă forță vârful, adică Unirea de la Mukačevo, investigată din toate unghiurile posibile.

---

<sup>135</sup> *Ibidem*

<sup>136</sup> *Ibidem*

<sup>134</sup> *Ibidem*

Urmând firul demonstrației, aflăm că, în Ungaria Superioară, mersul transferului confesional a depins în bună parte de mișcarea frontierelor și de atitudinea stăpânilor de pământ. În acest context, autorul detaliază oscilațiile tensiunilor provocate de chestiunea hotarelor dintre imperiali și ardeleni, începând cu epoca lui Ioan Sigismund și trecând prin războaiele de 15 și de 30 de ani și prin tratatele de la Speyer, Viena și Mikulov.

Pentru că problema celor șapte comitate nordice a fost una deosebit de spinoasă, subliniază Ovidiu Ghitta, partajele au secționat deseori episcopia de Mukačevo. Un timp, centrul diecezan s-a aflat în Transilvania, iar credincioșii se găseau în sfere diferite de autoritate, protestante sau catolice. În ambele cazuri însă, din considerente prozelitiste, schismaticii s-au bucurat de atenția autorităților, așa încât ideea unirii a prins doar în anumite zone și extinderea ei a depins de reacția elitelor sociale de acolo și de confesiunea seniorilor. Patronatul nobililor asupra bisericilor de pe domeniile lor și drepturile pe care ei le exercitau, în această calitate, în ceea ce privește numirea preoților și stabilirea beneficiilor parohiale au generat situații variate. De regulă, nu s-au făcut totuși convertiri forțate, ci s-a acționat cu grijă, prin pași mărunți<sup>137</sup>.

După prezentarea schemei socio-juridice pe care s-au mulat evenimentele religioase, cercetătorul clujean schițează împrejurările în care s-a fertilizat în teritoriu sămânța ideii de unire. În 1605, prins în tentaculele întinse de Contrareformă, aristocratul calvin Drugeth de Užhorod-Humenné a trecut la catolicism, influențat probabil și de laborioasele inițiative prozelitiste ale viitorului cardinal Petru Pázmányi; în 1615, „latinii” au mai făcut un pas înainte prin întemeierea colegiului iezuit de la Humenné, iar mai apoi, prin stăruințele lui Drugeth, în zonă a fost adus și un episcop unit, care a obținut ușor din partea aceluiași senior promisiunea respectării privilegiilor clerului de curând integrat în biserica romană. În forma aplicată în regiune, transferul confesional urma să aibă ca suport punctele primului sinod de la Brest. Cu toate că începuseră bine, proiectele au eșuat, deoarece credincioșii s-au opus vehement convertirii, determinându-l pe episcop să se refugieze în Polonia<sup>138</sup>.

Dacă e să judecăm în ansamblu curentul de absorbție generat de proiectele Sfântului Scaun și ale Curții, așa cum pe bună dreptate

<sup>137</sup> *Ibidem*<sup>138</sup> *Ibidem*

procedează Ovidiu Ghitta, e ușor de constatat că regresul momentan al Unirii la nord de Ardeal nu a însemnat mare lucru. S-a pierdut temporar un teritoriu, dar s-a câștigat altul, pentru că, în jurul anului 1614, câmpul „latin” s-a lărgit în Croația-Slovenia, unde, încă din 1611, păstorul sârb Simeon Vratanja a mărturisit cardinalului Bellarmin credința catolică și și-a stabilit la Marča reședința diecezană. Acest vlădică a murit în 1632, dar prelații de la Zagreb și-au continuat și în anii următori eforturile de promovare a transferului confesional printre sârbi.

Extrem de fină, de nuanțată și de pătrunzătoare ne apare constatarea autorului potrivit căreia nici la miazănoapte pulsațiile Romei nu s-au stins, însă, pentru a-și redobândi intensitatea, ele aveau nevoie de un puternic focar de emisie situat în punctul strategic de la Mukačevo. Timid, prozelitismul și-a făcut simțite efectele mai cu seamă pe domeniile seniorilor catolici, locuri în care preoții au cochetat deseori cu religia stăpânilor. Dar ca Unirea să prindă cu adevărat, era nevoie de o trecere făcută de episcopul de la Mukačevo, or acolo se afla temeinic instalat Serghie de la Tismana, un ierarh în promovarea căruia Mihai Viteazul jucase un rol important<sup>139</sup>.

Relevându-ne condiția Mukačevo-ului de „pradă” extrem de „vânată” în scenariile confesionale schițate de diversele tabere, Ovidiu Ghitta atașează cercetării sale un scurt istoric al locului și sondează atent toate tentativele de infiltrare catolică în regiune. Inclus în principatul Transilvaniei, devenit particular din 1573, până în 1631 proprietate a lui Gabriel Bethlen și până în 1711 intrat în stăpânirea familiei Rákóczi, domeniul se situa sub strictă supraveghere reformată și sub incidența programului de calvinizare derulat de superintendenți<sup>140</sup>.

După cum ni se demonstrează, masivele fortificații spirituale ridicate de protestanți nu i-au înfricoșat însă pe „latini”. Pe filieră polonă, prin intermediul monahilor mitropolitului unit Rutskyj, ei încercau în continuare să fisureze structura religioasă a zonei. Micile succese nu s-au lăsat de altfel așteptate, doi basilieni veniți din Polonia reușind să ocupe scaunul episcopal de la Mukačevo, dar neîndrăznind, sub tutela severă a lui Bethlen, să proclame Unirea.

Mult mai sugestiv din punctul de vedere al redării nuanțelor tacticii abile de atragere înspre Biserica Romei ne apare episodul Tarasovyč,

<sup>139</sup> *Ibidem*<sup>140</sup> *Ibidem*



despre care, cu îndreptățire, autorul ne oferă mai multe amănunte. Deși, în 1629, cele șapte comitate nordice au revenit sub control imperial, Rákóczi și-a păstrat dreptul de proprietate la Mukačevo și, în 1633, l-a instalat episcop pe Tarasovyč, un prelat adus tot din Polonia-Lituania. Activ, noul vlădică a întemeiat un protopopiat la sud de Tisa și a participat, în ideea unui eventual transfer confesional, la câteva consfătuiri de taină cu episcopul de la Agria. Arestat de oamenii seniorului, Tarasovyč a fost eliberat la ordinul lui Ferdinand al III-lea, gestul suveranului marcând, după cum specifică atent Ovidiu Ghitta, prima intervenție oficială a Curții pentru susținerea Unirii din zona carpatică. Episcopul a rămas pe mai departe o piesă grea în confruntarea confesională din zonă, deoarece, deși alungat din Mukačevo, în urma unei vizite la Viena și a depunerii mărturisirii de credință, a primit din partea autorităților un nou sediu diecezan la Kállo, în apropierea Sătmăruului. Mai mult decât atât, după ce a tranșat câteva conflicte cu ardelenii, Ferdinand al III-lea l-a obligat pe Rákóczi să-l reprimească pe Tarasovyč pe domeniul său. Revenit acolo până la sfârșitul vieții, în conjunctura în care cele șapte comitate nordice intraseră iarăși în stăpânirea Transilvaniei, vlădica nu a mai dat semne de „dezertare”, dar exemplul unirii sale personale a fost suficient pentru a stimula încă o dată ambițiile catolice<sup>141</sup>.

Ca pasionat și exigent observator al proiectelor schițate de marile forțe ale continentului, căutând în permanentă în substratul oscilațiilor confesionale motivațiile și continuitățile de natură politică, specialistul clujean a sesizat că valul unirilor nu se putea stăvili și că breșele defensivei protestante deveniseră ireparabile. Dacă – pe moment – incursiunea „latină” se blocase la Mukačevo, ea s-a reorientat pe direcția Užhorod-Humenné, unde sub protecția inițiativelor agresive venite dinspre Agria, basilienii acționau cu mai mult curaj. În consecința acestei conjuncturi, în 1646, clericii de la Užhorod mărturiseau credința catolică, într-o formă hibridă, care ținea seama de cele patru puncte florentine, dar puneau accentul pe spiritul tridentin. Acceptând clauzele exigențelor romane în problema matrimonialului, liderii preoților ruteni au reușit să-și impună revendicările de bază, respectiv păstrarea ritului tradițional, recunoașterea

dreptului de alegere a episcopului propriu și dobândirea principalelor imunități ecleziastice (egalitate cu clerul „latin”, privilegii, libertăți etc.)<sup>142</sup>.

Episodul întruchipa, după Brest, al doilea succes al ideii de unire parțială. Noii aderenți intrau în universul catolic, dar ca entitate distinctă prin rit și cu o ierarhie proprie. Spre deosebire de actul de la Brest, cel de acum avea deci caracterul unei uniri negociate. Puternic implicate în reușita acțiunii, arhiepiscopia de la Strigoniou și episcopia de la Agria nu au reușit atragerea celor de la Mukačevo în transferul confesional, așa încât, lipsiți de păstor, rutenii uniți au rămas tutelați de prelații „latini” din Ungaria Superioară. De-abia în 1650, după ce greco-catolicismul prinsese cheag, primatele și episcopatul de Agria au raportat Congregației despre munca lor și numai după moartea lui Tarasovyč, s-a pus, în sfârșit, problema unui episcop al uniților<sup>143</sup>.

Este de apreciat modul în care Ovidiu Ghitta își clădește argumentația într-o structură compactă, care pune din nou în prim plan „câmpul de bătaie” de la Mukačevo. Devine astfel foarte clar celor ce îi lecturează analiza că, de acum, toate forțele se vor concentra aici, într-o ultimă confruntare, decisivă pentru cucerirea spațiului spiritual al Ungariei Superioare. Semnalul luptei a fost dat prin consacrarea lui Partenie Petrovič ca vlădică de Mukačevo, la Alba Iulia, de către Simeon Ștefan. Ceremonia derulată în Transilvania indica, poate, viitoarea direcție a prozelitismului, după ce barierele protestante de la nord de Ardeal urmau a fi spulberate. Oricum, numirea într-o „redută” calvină a unui episcop care făcuse mărturisirea de credință catolică încă din 1646 constituia o sfidare de netolerat de către stăpâna domeniului, Lorántffy Zsuzsánna. Ea a acceptat „războiul”, a refuzat primirea lui Petrovič (nevoit să se transfere la Užhorod) și l-a desemnat pe ortodoxul Zejkan în fruntea diecezei, așa încât eparhia Mukačevo dispunea acum, cel puțin formal, de doi păstori pentru credincioșii săi „greci”.

Cu toate că era sprijinit de forțe copleșitoare, precum arhiepiscopia de Strigoniou, episcopia de Agria, puternica familie Drugeth din apropiere și, din 1659, chiar suveranul Leopold I, care i-a trimis actul de instalare (numai Sfântul Scaun a ridicat obiecții în legătură cu titulatura ce urma a fi utilizată de vlădica rutenilor de acolo), Petrovič a reușit să revină la Mukačevo doar în 1664, când deja noua stăpână a domeniului, Báthory

<sup>141</sup> *Ibidem*<sup>142</sup> *Ibidem*<sup>143</sup> *Ibidem*

Zsófia, revenise la credința romană și ținutul își pierduse calitatea de bastion al protestantismului. În pofida aparențelor date de împrejurările în care și-a preluat atribuțiile, specifică autorul, rolul episcopului unit nu a fost doar acela de instrument în mâinile prelaților romani. Astfel, el nu s-a sfiit să protesteze cu oarecare vehemență, în mai multe rânduri, împotriva tendințelor de latinizare manifestate dinspre Agria și de asemenea împotriva agasantelor imixtiuni iezuite în conducerea eparhiei sale<sup>144</sup>.

Secvența următoare a expunerii cercetătorului clujean este la fel de puternic ancorată în palierul politic ca și părțile anterioare ale analizei. Nici nu se putea structura investigația în alt mod, în condițiile în care, în epocă, autoritățile ecleziastice gândeau și acționau, în ceea ce privește obiectivul extinderii controlului lor, în termenii politicii de stat. Dorința de putere și influență nu a ocolit nici biserica. În acest sens, de-abia se stinsese episcopul Petrovič și deja mitropolitul unit de la Kiev și-a exprimat dorința de a supune firava dieceză de la nord de Ardeal. Manevra sa a fost însă abil evitată de arhiepiscopia de la Strigoni, care i-a sugerat proprietarului domonial (Báthory Zsófia) să-l numească în scaunul vacant pe ruteanul Volosynovskyj. În cele din urmă, pentru a se bara definitiv încercările kievene de extindere, eparhia a fost subordonată oficial primatului Ungariei.

Referindu-se la această sinuoasă perioadă, Ovidiu Ghitta face interesante trimiteri la românii din zonă. Sublinierea sa – legată de faptul că, în 1667, Leopold I acorda privilegii grecilor și sârbilor așezați la Sătmăr, Mintiu și Kálló, cu condiția ca ei să recunoască autoritatea religioasă de la Mukačevo – este importantă în lumina celor ce se vor petrece, deoarece comunitățile respective vor avea un rol consistent în promovarea catolicismului de rit grec printre românii din părțile ungurești<sup>145</sup>. Grupurile recent stabilite în teritoriile nordice proveneau din sudul Dunării, prinseseră cheag în Oradea, dar, după ce cetatea căzuse în mâinile turcilor, în anul 1661, se îndreptaseră înspre Ungaria Superioară, unde au fost primite cu oarecare reticență.

Anevoios până peste poate, efortul autorului de a urmări „firul roșu” al metamorfozelor religioase din regiune, dependente de o sumă impresionantă de factori, cu creșteri și scăderi vertiginoase, cu mari

speranțe și cumplite dezamăgiri, cu amețitoare momente de triumf și amare eșecuri, este, în final, încununat de succes. Episoadele Unirii sunt corect și cu meticulozitate înălțuite, neomițându-se din prezentare nici una dintre victoriile și înfrângerile consemnate de „latini” în acele teritorii.

Actul numirii lui Volosynovskyj trebuia, din perspectiva primatului, să asigure o minimă stabilitate și să conserve o stare de fapt avantajoasă, dar, după cum ne demonstrează specialistul clujean, consecințele au fost cu totul altele. Incapabil în a domina situația, episcopul rutean a plecat din Mukačevo și, de-abia în 1676, la cererea arhiepiscopiei de Strigoni, Roma l-a desemnat pe Teophan Mavrocordat ca „administrator” al credincioșilor „greci” din regatul maghiar (titulatura sa exprima, de altfel, atitudinea Sfântului Scaun de a nu recunoaște deocamdată dieceza de la nord de Ardeal ca pe una canonică). Deși beneficia și de un act de numire din partea lui Leopold I și era mai activ decât antecesorul său în ceea ce privește reglementarea statutului eparhiei, nici el nu a reușit să evite noua criză ivită la orizont, așa încât valul insurecției lui Thökölyi l-a măturat de pe scaunul episcopal, devenit vacant pentru aproximativ zece ani. Efectele luptelor și ale schimbărilor de autoritate au făcut ca Unirea să se restrângă dramatic, păstrându-și viabilitatea doar în spațiile controlate de imperiali, unde primatele s-a mulțumit să împuternicească un vicar pentru credincioșii de rit răsăritean<sup>146</sup>.

Ca de atâtea ori pe parcursul analizei, pentru a nu neglija nici unul dintre detaliile semnificative care au influențat transferul confesional de la nord de Ardeal, din nou autorul este nevoit să facă trimitere la evenimente desfășurate pe un alt flanc al amplei ofensive catolice. Se arată că, parcă în compensația terenului pierdut la Mukačevo, „latinii” își consolidaseră evident pozițiile în Croația-Slavonia. Revirimentul de aici era legat de acțiunile basilitanului Zorič, care, din 1671, a redat consistență procesului de aderare la Biserica Romei. Titlaturile conferite lui – de episcop unit de Svidnica și de vicar al Zagrebului – sugerau că se încerca în zonă o asimilare în spirit tridentin, soluție respinsă însă de Congregație, prin înaintarea propunerii ca zealousului ierarh să i se acorde demnitățile de vicar apostolic supus direct Romei și de episcop „in partibus”. Dezbaterile purtate cu această ocazie, sesizează Ovidiu Ghitta, au conturat strategii care s-au aplicat ulterior și în Ungaria Superioară.

<sup>144</sup> *Ibidem*<sup>145</sup> *Ibidem*<sup>146</sup> *Ibidem*, subcapitolul 3, *Arhidiaconul Demetrius Monastelli – înainte-mergătorul*, p.103-133

Situând ferm aspectele politico-sociale și militare peste cele teologico-dogmatice, expunerea își urmează rece cursul, cu maximă detașare față de subiect, departe de un ton moralizator, fără a masca episoadele cinice, nu puține, și fără inutile considerații personale, luări de poziție, acuze și elogi. Se marchează cu atenție implicațiile victoriei de la Viena și ale „Reconquistei”, evident decisive și în turnura disputelor religioase, iar Unirea din 1685 a grecilor, sârbilor și românilor de la Mintiu și din împrejurimi este pusă, pe bună dreptate, tot în lumina consecințelor contraofensivei imperiale. Se subliniază că primind catolicismul, comunitățile respective, lipsite de imunități sau cu privilegii reduse, câștigau dreptul de a-și prezerva ritul, de a construi lăcașuri de cult și de a achiziționa case în localitate. Îndrumătorul lor spiritual, parohul unit al așezării, Monastelli, a devenit astfel suprem moderator al grecilor și rutenilor din Sătmar, Ugocsa, Ung, Bereg și Szabolcs, a dobândit prerogative vicariale, dar și-a păstrat și calitatea de prezbiter al greco-catolicilor din Mintiu<sup>147</sup>.

Debutul activității sale se situa sub auspicii bune, el beneficiind de deplina protecție a autorităților, în condițiile în care, din 1685, însuși Caraffa fusese desemnat comandant al cetății Sătmar, pentru a asigura stabilitatea acestui important punct strategic. Mai mult decât atât, din 1686, Cămara regală din Spis, executând ordinele forurilor superioare, a acordat noi avantaje celor ce optaseră pentru Biserica Romei în Ungaria Superioară. Nici măcar protestele vehemente ale vechilor cetățeni ai Mintiului, coordonate de patriciatul urban reticent prin tradiție față de levantini, nu au reușit să împiedice ascendentul viguros al transferului confesional, Leopold I intervenind repetat în favoarea respectării privilegiilor uniților. Conform răspicatelor pretenții ale Curții, greco-catolicii trebuiau tratați ca și „latini”, iar ritul lor se accepta ca a patra religie recunoscută juridic în regatul Ungariei. Cu abilitatea specifică proiectelor Contrareforme, Unirea fusese transformată într-un *instrumentum regni* împotriva Stărilor, fenomen care se va petrece peste câțiva ani și în Transilvania<sup>148</sup>.

Ceea ce deosebea însă actul de la Mintiu față de aderările anterioare și față de aderarea de mai târziu a românilor din Ardeal a fost – precizează

atent la detalii Ovidiu Ghitta – faptul că aici oferta de transfer confesional a fost adresată direct unor comunități de mireni. Ne permitem să adăugăm excelenței observații că poate tocmai din acest motiv, protecția și privilegiile s-au obținut mai rapid și mai eficient decât în alte cazuri. Oricum, pentru a conferi un curs irevocabil tacticilor prozelitiste, Consiliul de Război și arhiepiscopia de Strigoniou au confirmat și ele drepturile uniților.

Conform demonstrației autorului, activitatea temeinică a lui Monastelli, așezată pe coordonate calitative superioare, a imprimat un ritm relativ constant catolicizării, ordonând și fortificând Unirea în teritoriu. Paradoxal, randamentul său a sporit pe măsură ce spațiul de acțiune i-a fost treptat restrâns (pe de-o parte prin demersurile lui Kollonich, animate de intenția de a impune un ierarh unit la Cerneča Hora, iar pe de altă parte prin contrareacțiile episcopului ortodox de Mukačevo, Rakoveczky) și odată cu conturarea mai precisă a poziției pe care o ocupa (din moderator general, pe calea promovării în zonă a unui model instituțional „latin”, el a devenit arhidiacon, o instanță mai presus de protopopi).

Percepând transferul confesional ca pe un act de revenire la Biserica Romei, Monastelli și-a concretizat obiectivele pe traseul sinoadelor locale, stabilindu-și ca priorități îndreptarea neregulilor din activitatea clerului, conservarea ritului oriental, uniformizarea disciplinei canonice și a ceremonialului, întemeierea unei rețele școlare, respectarea drepturilor, libertăților și imunităților promise preoților din subordine etc. După cum se poate observa, el și-a propus, în fapt, aplicarea tolerantă și rațională a paradigmei tridentine, dar nici nu a ezitat să facă apel, ori de câte ori a fost nevoie, la puterea centrală, pentru a depăși reticența tradițională a forțelor din regiune.

Îmbinând în mod fericit exigența cu îngăduința, politica sa a dat roade, marcând, printre altele, și primele succese ale Unirii în rândurile românilor din părțile nordice. Realizările sale pot fi corelate și cu bunele raporturi menținute cu iezuiții din Sătmar, cu care s-a sfătuit în momentele grele. Problemele întâmpinate de Monastelli au fost numeroase, cele mai dificile privind menținerea liniștii, în condițiile în care, datorită lipsei unui episcop greco-catolic, o parte a clerului își permitea să conteste deschis autoritatea sa arhidiaconală. Una peste alta, în 1688, cetatea Mukačevo a trecut sub control imperial, revolta din Ungaria Superioară a fost treptat

<sup>147</sup> *Ibidem*<sup>148</sup> *Ibidem*

curmată și diversele insubordonări au devenit, deocamdată, din ce în ce mai sporadice<sup>149</sup>.

Deoarece evaluează Unirea religioasă nu numai ca fenomen istoric, ci și din perspectivă ideatică, deci din prisma metamorfozelor conceptului, specialistul clujean e din nou obligat să părăsească spațiul de la nord de Ardeal și să transfere planul analizei sale într-un punct sudic al liniei de catolicizare, unde interpretările transferului confesional traversau noi faze. La miazăzi, încă dinainte de eliberarea Belgradului, Leopold I numise un vlădică greco-catolic pentru bazinul inferior al râului Sava, Raič, care se afla, potrivit canoanelor lateranense, sub tutela episcopului latin de Sirmium. Generând noi speranțe, câmpul de acțiune de aici, recent eliberat, se putea situa în prelungirea aderărilor la Biserica Romei din Croația-Slavonia. Contrar așteptărilor însă, rațiunile politice au dus la deturnarea asalturilor prozelitiste, iar diploma privilegială acordată sârbilor, confirmând dreptul lor de a rămâne ortodocși, a pecetluit soarta Unirii din zonă.

Legea nescrisă a compensațiilor – viabilă de atâtea ori în istoria politică și a cărei putere Ovidiu Ghitta o sugerează în cercetarea sa – și-a făcut simțită prezența și de această dată. Blocată în sud, avalanșa catolicizării s-a redeclanșat cu forță sporită în nord. Rămânând atașat ideii de a numi un episcop unit la Mukačevo, Kollonich l-a ales pe Havrilovič pentru a onora această demnitate. Noul păstor se refugiase, în 1684, din imperiul otoman la Roma și depusese mărturisirea de credință, lăsând impresia că se poate conta pe fidelitatea sa. Restructurarea nu l-a prins nepregătit nici pe fostul episcop ortodox, Rakoveczky, trecut și el, în conjunctura dată, la catolicism, spre a-și păstra măcar poziția de egumen al mănăstirii de la Cerneča Hora.

Recunoscut de Sfântul Scaun doar în calitate de administrator al uniților din Ungaria Superioară, Havrilovič, sprijinit de vicarul general Kulczyczky și de arhidiaconul Monastelli, avea în primul rând misiunea de a anihila nesupunerea din dieceza sa instabilă și nereglementată canonic. Lipsit însă de multe din atribuțiile episcopale, el nu a făcut față situației din teritoriu, fiind retras destul de curând de către Curte, ceea ce a determinat amplificarea opoziției ortodoxe. Punctul critic s-a atins în 1689, în timpul tulburărilor din Szabolcs, când preoții au refuzat să dea curs convocării la

<sup>149</sup> *Ibidem*

sinod, declarându-se de partea lui Rakoveczky, revenit și el la credința „greacă”. În această împrejurare, sarcina organizării unei defensive disperate i-a revenit lui Monastelli, singurul personaj capabil prin experiența dobândită să reziste consecințelor demolatoare ale agitațiilor lui Rakoveczky. Pentru a soluționa criza, arhidiaconul a recurs la tactica sa tradițională și a făcut apel la ajutorul autorităților imperiale. Devenise deci extrem de limpede că fără un episcop investit cu puteri depline, Unirea din părțile nordice nu avea nici o șansă în a-și depăși fragilitatea<sup>150</sup>.

E ușor de dedus din secvențele acestei părți a analizei că o mai bună argumentare a cadrului care marchează debutul activității reformatoare a lui Iosif de Camillis nu se putea face. În optica autorului, noua epocă – deși covârșitoare prin multele ei împliniri și prin faptul că ridică transferul confesional la rangul de element adânc implantat în structura religioasă a zonei – nu se delimitează prin reușitele ei de etapele precedente, cu un parcurs mai mult sau mai puțin chinuit, ci se situează mai degrabă în continuitatea lor. Hotărârea de desemnare a unui lider capabil în zonă întru chipa rezultanta firească a numeroaselor decenii de flux și reflux catolic, căroră, în conjunctura politică de atunci și în numele stabilității, autoritățile erau decise să le pună capăt.

Pentru a ne determina să înțelegem sub toate aspectele semnificațiile momentelor decisive ce urmau să vină, specialistul clujean include în narațiunea sa o scurtă biografie a lui Iosif de Camillis. Originar din Chios, el și-a făcut studiile la Colegiul „Sfântul Atanasie” din Roma, devenind călugăr basilitan. Meritele câștigate ca misionar în Albania l-au promovat în pozițiile de procurator general al basilitenilor ucrainieni, iar mai apoi, de secretar grec al Bibliotecii Vaticanului. Făcând dovada unui caracter rațional și cumpătat, în momentul în care i s-a oferit șansa de a prelua destinele nesigure ale eparhiei de la nord de Ardeal, el i-a solicitat lui Kollonich un raport detaliat despre situația din regiune. Probabil din dorința de a-l convinge cât mai grabnic, cardinalul i-a transmis un proiect în care diecezei de Mukačevo urma să i se confere o autoritate exagerată, vizând inclusiv un viitor control asupra spațiului transilvănean și asupra Bălgradului. Dând curs ofertei, în 1689 Iosif de Camillis a primit la Roma titulatura de vicar apostolic (nici măcar cu această ocazie Sfântul Scaun nu

<sup>150</sup> *Ibidem*

a recunoscut Mukačevo ca episcopie), în 1690 a plecat la Viena, iar apoi a preluat conducerea clerului rutean, convocând un prim sinod<sup>151</sup>.

Punctând izbânzile noului îndrumător al bisericii rutene, Ovidiu Ghitta dă de înțeles că, în esență, el nu a fost adeptul transformărilor radicale, prelungind și dilatând strategiile anterioare, aplicate de mulți ani de Monastelli. Spre deosebire de arhidiacon însă, dispunea de prerogative mai largi și mai bine precizate, iar de pe urma valorificării lor iscusite, a obținut mai multe foloase pentru cei din subordine decât înaintașii săi. Luând decizii ferme și revendicând deseori sprijinul imperiului, a provocat un puternic recul al rezistenței ortodoxe, obligând-o să se retragă în Maramureș și apoi în restul principatului ardelean. A avut de asemenea înțelepciunea de a nu renunța la sfaturile acelei părți a ierarhiei care își etalase în trecut competența pe frontul catolicizării. În acest sens, a fost oaspetele lui Monastelli și a condus sinodul de la Mintiu, unde a reaccentuat necesitatea concretizării unor obiective (disciplinarea preoților, reglementarea îndatoririlor lor în comunități etc.) deja demult trasate de arhidiacon<sup>152</sup>.

Prin sintetizarea gamei variate a realizărilor lui Iosif de Camillis, în amănunțime prezentate de autor, e de reținut că episcopul a acordat atenție atribuțiilor de control ale protopopilor, a dispus întocmirea unui util catehism (cu valoarea de adevărat program al Unirii), a avut în vedere reforma reală a clerului și a încercat, asumându-și exigentul spirit tridentin, să transforme structura ecleziastică în vârful căreia se afla într-o mică armată educată și disciplinată, capabilă să pună în practică dezideratul redimensionării transferului confesional. Desigur, atmosfera deseori tensionată din teritoriu l-a determinat să accepte și compromisuri, cum a fost, spre exemplu, cel făcut în problema căsătoriilor încheiate de preoți după hirotonire, soluționată nu cu duritate, ci prin solicitarea unor dispense de la Roma. Alăturând acestor coordonate ale activității sale fermitatea și curajul manifestate în lupta pentru câștigarea privilegiilor și pentru respectarea statutului juridic al clerului din eparhie, obținem o imagine clară a contribuției lui Iosif de Camillis la configurarea cunoscutei patente leopoldine din 23 august 1692<sup>153</sup>.

Cunoscut în istoriografia noastră confesională mai cu seamă în calitatea sa de ansamblu de norme legislative care deschid dificilul drum al aderării „toleraților” ardeleni la Biserica Romei, acest document fundamental își dezvăluie, în analiza cercetătorului clujean, valențe încă nerelevante, unele de mare importanță, altele de detaliu. Se subliniază faptul că diploma nu făcea vreo referire aparte la modul de realizare a Unirii, dar devenea mult mai explicită atunci când era vorba de drepturile ierarhiei bisericești. Astfel, actul interzicea abuzurile seniorilor față de preoții de pe domenii, confirma din nou egalitatea clerului greco-catolic cu cel „latin”, institua obligativitatea de a se acorda reprezentanților bisericii rutene pământuri, case parohiale și locuri pentru cimitire și de a li se oferi sprijin pentru întemeierea școlilor, impunea autorităților să rezolve plângerile venite dinspre eparhia unită, înscrisa prevederea ca fiii preoților să aibă și ei un statut liber etc. Bineînțeles că dispozițiile Curții au fost interpretate de forțele conservatoare ca gravă atingere a sistemului tradițional de imunități, situație care se va repeta, peste câțiva ani, în Transilvania. Indignarea Stărilor s-a materializat într-o serie de piedici ridicate de autoritățile locale și de fisc în aplicarea patentei, dar, chiar dacă hotărârile leopoldine s-au implementat greu în teritoriu, ele au rămas fundamentale pentru procesul de catolicizare, reprezentând, de acum, platforma oficială de negociere a Unirii pe tot cuprinsul monarhiei<sup>154</sup>.

În acest punct al analizei, nu putem evita reiterarea unei constatări metodologice. Marșând mai curând pe efectele ardeleni ale diplomei pentru uniții din Ungaria, scrisul nostru istoric s-a mărginit la a conferi actului din 1692 doar valoarea de considerație introductivă pentru transferul confesional românesc, neavând răbdarea de a-l investiga temeinic și de a-l poziționa la locul cuvenit în complexul ansamblu al tacticilor „latine” de absorbție. Și din acest punct de vedere, lucrarea lui Ovidiu Ghitta acoperă numeroase goluri și inițiază direcții de studiu demne de urmat.

Dar, după cum cu acribie specifică autorul, documentul din 1692 conținea încă multe alte resurse de exploatat. Pe baza lui, Iosif de Camillis și-a propus să obțină scoaterea clerului din dieceză de sub competența instanțelor de judecată laice, scutirea preoților de sarcini publice, acordarea de loturi parohiale libere, care să nu facă parte din pământul domenal, și asigurarea unei poziții sociale de tip nobiliar pentru ierarhia sa. Numai pe

<sup>151</sup> *Ibidem*, subcapitolul 4, *Episcopul reformator Iosif de Camillis*, p.133-155

<sup>152</sup> *Ibidem*

<sup>153</sup> *Ibidem*

<sup>154</sup> *Ibidem*

această cale se putea împlini obiectivul de a extinde și consolida tânăra biserică și de transforma eparhia într-o structură funcțională și eficientă.

De fapt, sugerează specialistul clujean, aproape întreaga serie de reforme ale episcopului rutean s-a împlinit sub protecția diplomei din 1692. Relativ ocrotit de sistemul juridic, el a dobândit răgazul de a se concentra în voie asupra perfecționării administrației și disciplinei ecleziastice și de a aduce corecturile necesare în chestiunile de dogmă și rit. Astfel, a putut să-și precizeze atribuțiile episcopale, să reglementeze rolurile sinodului, arhidiaconilor și arhiprezbiterilor în angrenajul diecezan, să întărească supravegherea activității preoților, să uzeze în cazuri critice de mijloace punitive (mai ales prin pârghiile hirotonirilor și ale suspendărilor), să-și traseze ferm hotarele eparhiale și chiar să blocheze cu succes efectele nefaste ale acțiunilor liderilor schismatici (în special cele ce veneau dinspre Iosif Stoica din Maramureș). Chiar dacă bunul său colaborator, Monastelli, s-a stins în 1692, din abile considerente tactice, Iosif de Camillis și-a păstrat Mintiul ca reședință secundară, desemnând acolo protopopi fideli lui<sup>155</sup>.

Modalitatea minuțioasă a autorului de a trece în revistă toate consecințele locale ale aplicării diplomei leopoldine pentru uniții din Ungaria evidențiază faptul că inventarul avantajelor atrase de acest act este mult mai mare decât cel etalat de istoriografia tradițională. În fond, tentativa din 1693 a lui Isaia de a extinde transferul confesional la răsărit de Debrețin sau reorientarea atenției episcopului rutean înspre părțile bihorene (a hirotonit și a confirmat preoți acolo, constituindu-și chiar un protopopiat) și, din 1694, înspre Transilvania (a participat la Dieta de la Târgu Mureș, dar Stările ardeleni i-au interzis să se insinueze în principat) reprezentau inițiative temerare, derivate tot din fenomenul de fortificare a catolicismului de rit grec în teritoriile nordice, a cărui coerență era asigurată prin patenta imperială din 1692.

Referindu-se la direcțiile trasate de Iosif de Camillis în extinderea Unirii, Ovidiu Ghitta conturează imaginea unei ofensive religioase derulate aproape după rigorile specifice strategiilor militare. Un principiu de bază al oricărui plan de atac este acela că dacă o breșă în defensivă adversarului se acoperă, trebuie lărgită alta. Episcopul rutean l-a respectat și a bătut în retragere în Ardeal, revărsându-și în schimb forțele în alte zone. Astfel, el a

întemeiat un vicariat pentru românii din părțile ungurești, condus de Isaia Caroli, fost călugăr la Athos. Noua instituție (având reședința fixată în mănăstirea de la Bixad) nu a rezistat însă prea mult, vicarul fiind asasinat, în 1701, de un nobil român. În 1695, asaltul dirijat de Mukačevo s-a redimensionat în Bihor și Crasna, utilizându-se tactica promovării unui discurs anticalvin, care a avut o oarecare eficiență în anii următori. Cu abilitate, Unirea s-a infiltrat, în 1699, în Chioar și, în 1700, în Lăpuș, teritorii care au marcat, de-altfel, extremitatea sud-estică a mișcărilor de atragere înspre Biserica Romei<sup>156</sup>.

Reconstituind amănunțit poziția pieselor pe tabla de șah a înfruntărilor confesionale, autorul are în vedere, desigur, și mișcarea pionilor români. Cu privire la acest aspect, ni se spune că, încă din 1692, Iosif de Camillis și-a concentrat atenția asupra preoților români din sudul eparhiei sale, în ideea de a transforma parohiile de acolo în puncte de plecare pentru extinderea înspre Transilvania. Chiar dacă opoziția Stărilor ardeleni și, mai apoi, opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel au dejucat proiectele de expansiune, exemplul celor întâmplate în Ungaria Superioară și modelul oferit de statutul și evoluția diecezei de Mukačevo au motivat consistent Unirea „toleraților” din principat.

Pe lângă intuiția sa strategică și aptitudinile de bun administrator, Iosif de Camillis a făcut, după cum ne demonstrează specialistul clujean, și dovada altor calități de lider, toate evidențiate de reușitele și chiar de eșecurile sale, mai mici sau mai mari. El și-a propus înființarea unui seminar diecezan la Mukačevo și a imprimat la Trnava un util catehism (apărut, în limba română, în 1696 și în ruteană în 1698), neomițând deci nici problema depășirii dificultăților legate de implementarea noii dogme și de modelarea conștiințelor. Prin activitatea sa perseverentă, episcopul rutean a indus treptat note definitorii pentru identitatea confesională a greco-catolicilor, coagulând sentimentul apartenenței lor la o biserică răsăriteană unită cu cea romană. Întreaga sa atitudine a exprimat în mod optim credința pe care a avut-o, și anume cea de oriental atașat tradiției și reîntors sub autoritatea urmașilor Sfântului Petru<sup>157</sup>.

Partea următoare a analizei finalizează, practic, investigarea primei etape a Unirii religioase din Ungaria Superioară. Potrivit expunerii, soarta nu i-a oferit lui Iosif de Camillis un sfârșit pe măsura succeselor obținute.

---

<sup>156</sup> *Ibidem*

<sup>157</sup> *Ibidem*

<sup>155</sup> *Ibidem*

În timpul mișcării lui Rákóczi, în anul 1705, el a fost nevoit să caute protecția lui Montecuccoli, refugiindu-se la Prešov. Nu și-a pierdut speranțele nici după ce a părăsit reședința diecezană și, în acest sens, l-a desemnat pe arhidiaconul de Sătmăr, Bizanczy, ca înlocuitor al său și și-a îndemnat preoții din Bihor să nu părăsească biserica. Moartea sa (a fost înhumat la Prešov) a accentuat criza transferului confesional, dând cale liberă infiltrărilor calvine și mai ales ortodoxe (pe calea hirotonirilor grabnice, făcute în teritoriu de episcopia Maramureșului). Pe baza însă a ceea ce s-a împlinit în timpul lui Iosif de Camillis, după 1711, ideea Unirii religioase a renăscut repede și s-a maturizat pe alte coordonate. Oricum, observă autorul, programul episcopului rutean a rămas valoros mai cu seamă prin prisma a ceea ce trebuia să se întâmple „a doua zi” după exprimarea opțiunii pentru Biserica Romei, deoarece politica sa, gândită pe termen lung, își propusese să comprime pe cât posibil distanța de la acceptarea greco-catolicismului la asumarea lui.

Nu în ultimul rând, se cuvine de asemenea de subliniat – și specialistul clujean sesizează acest fapt – semnificația majoră a impactului activității liderului uniților din Ungaria Superioară asupra comunităților românești. În timpul său, o parte a clerului „valah” a făcut pasul transferului confesional, deschizând calea viitoarei aderări a „toleraților” ardeleni la catolicism. Apropiind Unirea de Transilvania, expunându-și intențiile în fața Stărilor și chiar insinuându-se uneori, cu sau fără voia autorităților, în principat, el a familiarizat societatea ardeleană cu o problematică religioasă vitală, dominantă în dezbaterile anilor ce urmau să vină<sup>158</sup>.

În aparență, probabil e greu de înțeles de ce o trecere în revistă de această natură, consacrată ordonării opiniilor istoriografiei noastre greco-catolice despre Unirea religioasă a românilor, pune atât de mult accent pe rezumarea conținutului evenimential al lucrării lui Ovidiu Ghitta, în loc să se limiteze la a-i investiga atitudinea față de subiect, interpretările și înzestrarea metodologică. Am derulat expunerea autorului, într-o formă comprimată desigur, deoarece se resimțea acut în cercetările din țara noastră nevoia imperioasă de a argumenta mai consistent relația strânsă dintre transferul confesional rutean și cel românesc (întotdeauna declarată, dar mai rar demonstrată) și din considerentul că studiul de largă extensiune

discutat aici evidențiază calități rar sau chiar deloc întâlnite în literatura de specialitate dedicată momentului aderării „toleraților” la Biserica Romei. Spre exemplu, una dintre numeroasele și importante trăsături pozitive ale amplei analize este aceea că ea evită a forța uși demult deschise. Determinările comune ale Unirii religioase, cauzalitățile ei banale legate de presiunile Curții imperiale, de rolul iezuiților, de situația politică din Ungaria și Transilvania, de starea socială a românilor, de persecuțiile calvine etc., fără a se neglija, sunt trecute totuși în planul secund al prezentării, ca șabloane istoriografice ieșite din uz prin îndelungată folosință. Pe șevaletul lui Ovidiu Ghitta, portretul transferului confesional se schițează într-o cu totul altă lumină și reliefează noi detalii de imagine. Se surprinde, în fapt, marea profunzime a Unirii, împlinirea ei pe un traseu care coboară adânc în istorie și în conștiința religioasă europeană. Din această perspectivă, mulți dintre cei preocupați de începuturile greco-catolicismului românesc nu au realizat și nu realizează poate nici acum că situând strădaniile lor în prelungirea liniilor tradiționale de cercetare, continuă să răscrolească doar stratul superficial al fenomenului și să prelungească chinuitoarea agonie a unei istoriografii pe cale de a apune.

Lucrarea nu evită să susțină primordialitatea factorului politic în determinarea desfășurării evenimentelor confesionale ori de câte ori a fost cazul, dar, în aceeași măsură, ea poate convinge că, mai înainte de a fi catalogată drept proiect interesat, creație de guvernare, rezultat al activității iezuiților, reacție anticalvină, rod al luptei celor defavorizați pentru privilegii sau în cine știe ce alt mod, Unirea religioasă a întruchipat o idee europeană generoasă și coerentă, născută din disperare, speranță și dorință de apropiere.

Suportul documentar al investigației reliefează de la sine intensitatea travaliului depus de Ovidiu Ghitta. Fără pretenții utopice de exhaustivitate, se exploatează nu doar resurse bibliografice și arhivistice (interne și externe) nemijlocit privitoare la subiect, ci și din cele care au o cât de mică tangență cu tematica pusă în discuție. În aparatul științific, alcătuit cu siguranță conferită de o tehnică impecabilă, se regăsesc trimiteri extrem de diverse la monografii și biografii (cunoscutele opere ale lui Szirmay, Borovszky și Maurer), la sinteze de istorie politică și administrativă (*Erdélyi története* sau cele semnate de autori ca Lukinics, Zaborovschi, Tapié, Sevcenko, Wolff, Macartney, Köpeczi, Kann, Inalcik, Benczédi, Reinhard, Trócsányi, Boutant, Bérenger, Tollet, Evans, Varga, Papacostea,

<sup>158</sup> *Ibidem*

Bernath și Zöllner), la sinteze de istorie cultural-spirituală (cu accent pe volumele publicate de Chaunu și Teodor), la lucrări de istorie a bisericilor și confesiunilor europene – dintre care multe abordează pe larg Unirea religioasă sau evoluția raporturilor dintre „latini” și „greci” – (realizate de Péterffy, Doumergue, Wolter, Holstein, Viller, Halecki, Rees, Fliche, Thouzellier, Azais, Congar, de Vries, Gill, Ammann, Runciman, Delumeau, Jobert, Macha, Peri, Martina, Daniel-Rops, Suttner, Nichols, Ploechl, Alzati, Hsia, Diaconescu etc.), la cărți, studii și articole legate de istoria bisericii românești din și de la nord și vest de Ardeal (întreprinderile lui Nilles, Ardeleanu, Bud, Bunea, Firu, Iorga, Lupaș, Dragomir, Păclișanu, Anuichi, Păcurariu și Udvari), la probleme și abordări legate de trecutul bisericii rutene și ucrainiene (așa cum se regăsesc ele în *Monumenta Ucrainae Historica* și în investigațiile lui Basilovits, Fiedler, Harasiewicz, Duliskovici, Zsatkovics, Hodinka, Papp, Praszko, Lacko, Pekar, Baran, Boysak, Krajcar, Senyk, Botlik, Gudziak etc.), la cercetări social-economice (paginile lui Gorun, Rusu, Achim și Borcea), la semnalări despre comunitățile grecești din Ungaria și Transilvania (aparținând lui Ács) și multe, multe altele.

Titlul *Catolicismul și românii din dioceza de Mukačevo* exprimă pe deplin obiectivele istoriografice trasate și concretizate de autor în lucrarea de doctorat. Strunindu-și drastic ispita, căreia de-altfel i-au căzut mulți pradă, de a da glas patriotismului local (unele tonalități ale expunerii sugerează totuși timid originile sale sătmărene), el și-a împlinit în parametri optimi intenția de a nu rescrie o simplă istorie a aderărilor la catolicism în teritoriile de la nord de Ardeal, ci de a urmări, înainte de toate, nașterea și evoluția, marcată deseori de neașteptate metamorfozări, a conceptului de Unire religioasă. Numai după ce a atins această țintă ambițioasă, recuperând, în fapt, vastele dimensiuni ideatice ale transferului confesional, Ovidiu Ghitta și-a permis să focalizeze analiza asupra subiectului – în aparență mărunț, provincial – propus spre dezbatere. Respectând un asemenea plan de lucru riguros și original, el a semnat o contribuție esențială pentru lămurirea câtorva problematici vitale ridicate de scrisul istoric greco-catolic, așa încât spațiul care i s-a conferit în materialul de față se justifică întru totul.

## V.12. Gheorghe Gorun

În etapa actuală, s-au intensificat spectaculos eforturile de conturare a unor perspective noi asupra Unirii religioase. Inițiativele cele mai consistente în acest sens vin din partea catedrelor, departamentelor și institutelor de cercetare aparținătoare Facultății de Istorie-Filosofie și Facultății de Teologie Greco-Catolică din Cluj. Dar, cum se întâmplă de multe ori, calea înspre puncte de vedere desprinse de conservatorism este presărată de inerente asperități. Ca atare, nici acum, în ultracontemporaneitate, dezbaterile înverșunate nu lipsesc de pe scena istoriografiei bisericii. Spre deosebire de vechile polemici însă, înfruntările recente, cu excepția celor instrumentate politic, au un caracter constructiv mult mai pronunțat.

În opoziție evidentă cu demonstrațiile cuprinse în lucrarea *Catolicismul și românii din dioceza de Mukačevo* se situează opiniile istoricului Gheorghe Gorun, profesor în cadrul Departamentului Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Cluj. Ca specialist cu o considerabilă experiență – acumulată în urma îndelungatei și fertilei activități de muzeograf la Muzeul Țării Crișurilor –, el a obținut rezultate remarcabile mai cu seamă în câmpul cercetărilor de istorie socială. Numeroasele sale studii și articole despre starea țărănimii române în pragul epocii moderne<sup>159</sup>, despre implicațiile ocupației austriece<sup>160</sup>, despre acțiunea lui Sofronie<sup>161</sup>, despre mișcările țărănești de la jumătatea secolului al XVIII-lea și din 1790 în nord-vestul Transilvaniei<sup>162</sup>, despre fenomenul

<sup>159</sup> Gheorghe Gorun, *Un document referitor la starea țărănimii de pe domeniul Beliu la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în „Ziridava”, Arad, XIII/1981, p.371-375

<sup>160</sup> Idem, *Implicații sociale și comerciale ale ocupației militare austriece în Bihor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Crisia”, Oradea, VIII/1978, p.131-138

<sup>161</sup> Idem, *Mișcarea țărănească condusă de Sofronie (1759-1761) între motivațiile religioase și coordonatele sociale*, în „Crisia”, XXVI-XXVII/1996-1997, p.81-95

<sup>162</sup> Idem, *Mișcările țărănești de pe domeniile Beiuș, Vașcău și Beliu de la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în „Crisia”, IX/1979, p.167-181; Idem, *Mișcările țărănești din nord-vestul Transilvaniei din anul 1790. Contribuții documentare*, partea I, în „Crisia”, XVI/1986, p.187-216; partea a II-a, în



haiduciei<sup>163</sup> etc., se completează în cel mai fericit mod cu publicistica dedicată răscoalei lui Horea, care încorporează inedite documente și informații (nu numai bihorene sau sătmărene) legate de vastul tumult (despre ultimatumul țăranilor, despre locul lui Mihai Popescu în derularea evenimentelor, despre măsurile militare adoptate împotriva răzvrătiților, despre atitudinea preoților în timpul incidentelor, despre rapoartele comitatense referitoare la tulburări ș.a.<sup>164</sup>). Corolarul investigațiilor sale durabile din sfera socială îl constituie lucrările *Reformismul austriac și violențele sociale în Europa Centrală (1750-1800)*<sup>165</sup> și *Răscoala lui Horea în comitatul Bihor. Izvoare narative* (în două volume)<sup>166</sup>, editate în ultimii ani și bine primite în mediile de specialitate.

Notabile sunt totodată, alături de frecvențele materiale consacrate devenirii Partiumului, și preocupările sale de istorie a culturii și învățământului (referirile competente la rețeaua școlară românească din

„Crisia”, XVII/1987, p.263-270; partea a III-a, în „Crisia”, XXIV/1994, p.317-346

<sup>163</sup> Idem, *Contribuții documentare la istoria haiduciei din vestul și nord-vestul Transilvaniei după răscoala lui Horea*, partea I, în „Crisia”, XXI/1991, p.315-321; partea a II-a, în „Cetatea Bihariei”, Oradea, I/1992, nr.2, p.4

<sup>164</sup> Idem, *Note la ultimatumul țăranilor adresat nobilimii în răscoala lui Horea (11 noiembrie 1784)*, în „Crisia”, XXIII/1993, p.151-174; Idem, *Contribuții documentare despre raporturile lui Mihai Popescu cu revoluția lui Horea*, în „Crisia”, XIX/1989, p.205-212; Idem, *Documente inedite. Cu privire la măsurile militare luate pentru a împiedica extinderea răscoalei de la 1784 în părțile bihorene*, în „Cetatea Bihariei”, I/1992, nr.1, p.4; Idem, *Documente referitoare la preoții români din Bihor implicați în evenimentele din timpul răscoalei lui Horea*, în „Crisia”, XXI/1991, p.231-242; Idem, *Măsurile militare de oprire a extinderii răscoalei lui Horea în părțile Bihorului*, în „Caietele David Prodan”, Cluj-Napoca, I/1994, nr.1, p.138-142; Idem, *Documente bihorene relative la răscoala lui Horea*, partea I, în „Crisia”, XIV/1984, p.105-128; partea a II-a, în „Crisia”, XV/1985, p.217-233; Idem, *Documente sătmărene din timpul răscoalei lui Horea*, în „Studii și Comunicări”, Satu Mare, VII-VIII/ 1986-1987, p.207-216; Idem, *Mișcările sociale din Bihor din timpul răscoalei lui Horea*, în „Crisia”, XVIII/1988, p.157-166; Idem, *Rapoartele comitatului Bihor din timpul răscoalei lui Horea*, în „Crisia”, XVII/1987, p.249-261

<sup>165</sup> Oradea, 1998

<sup>166</sup> Vol.I, Cluj-Napoca, 2000; vol.II, Cluj-Napoca, 2001

Transilvania, precizările asupra formației intelectuale a lui Samuil Micu<sup>167</sup>, incursiunile în colecțiile de carte veche străină de la Filiala Arhivelor Statului din Oradea și de la Muzeul Țării Crișurilor, contribuțiile documentare la istoria cărții românești<sup>168</sup>, semnalările privind activitatea cenzorilor români de la Tipografia din Buda<sup>169</sup> etc.), de istorie economică, politică și administrativă (a scris pagini interesante despre personalități și direcții reformatoare în Europa veacului al XVIII-lea<sup>170</sup>, despre trăsăturile epocii preindustriale, despre lupta cetățenilor din Oradea pentru autonomia orașului<sup>171</sup>, despre evoluția breslei croitorilor orădeni<sup>172</sup>, despre asociațiile orădene de calfe<sup>173</sup> și despre comerțul orădean în perioada premodernă<sup>174</sup>), de istorie a evreilor (a valorificat memorialistica bihoreană a Holocaustului<sup>175</sup>) și, nu în ultimul rând, de istorie militară (a pus în lumină rolul fortificațiilor vestice în apărarea Ardealului<sup>176</sup>). Recomandat de traviul

<sup>167</sup> Gheorghe Gorun, *A fost Samuil Micu student la Oradea?*, în „Crisia”, VII/1977, p.459-460

<sup>168</sup> Idem, *Contribuții documentare la istoria cărții românești de la începutul secolului al XIX-lea. Tipografia de la Buda*, în „Crisia”, XXV/1995, p.283-303; Idem, *Colecția de carte veche străină de la Filiala Arhivelor Statului Oradea*, în „Crisia”, XIV/1984, p.601-613; Idem, *Cartea veche străină din colecția de istorie a Muzeului Țării Crișurilor. Secolul al XVI-lea*, în „Crisia”, XII/1982, p.459-469

<sup>169</sup> Idem, *Cenzorii români de la tipografia din Buda*, în „Crisia”, XXII/1992, p.145-159

<sup>170</sup> Idem, *Contribuții la biografia și activitatea episcopului Ignatie Darabant*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, XXXVI/1991, nr.1-2, p.45-56

<sup>171</sup> Idem, *Aspecte ale luptei cetățenilor din Oradea pentru autonomia orașului (I). Contribuții documentare la o istorie a Oradei în secolul al XVIII-lea*, în „Crisia”, X/1980, p.85-104

<sup>172</sup> Idem, *Contribuții la istoria breslei croitorilor din Oradea în secolul al XVIII-lea*, în „Crisia”, XI/1981, p.349-358

<sup>173</sup> Idem, *Două asociații ale calfelor din Oradea de la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în „Crisia”, XIII/1983, p.499-508

<sup>174</sup> Idem, *Aspecte ale istoriei comerțului orădean în secolul al XVIII-lea*, în „Crisia”, IX/1979, p.765-773

<sup>175</sup> Idem, *An unedited journal of the Holocaust in Oradea*, în „Studia Iudaica”, Cluj-Napoca, IV/1995, p.117-121

<sup>176</sup> Idem, *Fortificații bihorene în lupta pentru apărarea autonomiei Transilvaniei*, în „Muzeul Național”, București, V/1981, p.165-170; Idem, *Contribuția cetății*

său editorial ca unul dintre cunoscătorii în detaliu ai trecutului Partiumului, el s-a numărat printre coordonatorii și coautorii *Istoriei orașului Oradea*<sup>177</sup>, o sinteză de asemenea de mare interes.

Adept al polivalenței tematice, Gheorghe Gorun s-a apropiat, încă din anii studenției, și de istoria bisericii românești din Transilvania și ținuturile învecinate, chiar dacă – potrivit propriei mărturii – vremurile nu i-au permis să-și manifeste pe deplin această apetență, stimulată, în pofida restricțiilor ideologice majore, de regretatul profesor Pompiliu Teodor. În sondajele sale de istorie confesională, mai vechi sau mai recente, specialistul bihorean a abordat astfel problematica impactului protestantismului asupra „toleraților” ardeleni, a evaluat contribuția lui Iorga la deslușirea trecutului ecleziastic din principatul intracarpatic, a completat biografia ale unor prelați uniți din dieceza Oradiei, a oferit date suplimentare despre activitatea lor, a introdus în circuitul istoriografic corespondență episcopală inedită etc. Dintre toate realizările pe care le-a înregistrat în această direcție, se detașează prin originalitate strădania, manifestată desigur mai vizibil după 1989, de a redefini Unirea religioasă prioritar pe coordonatele ei teologice. Intenția sa din ultimul deceniu și-a și concretizat-o de altfel cel mai bine în cartea intitulată *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice românești*, de curând publicată. Volumul dă expresie unor judecăți extrem de interesante referitoare la transferul confesional românesc, dar poartă din plin și amprenta mediului confesional în care autorul își desfășoară activitatea.

În studiul său *Problematica Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică*, autorul pornește, cum e și firesc, de la punctarea ampleror oscilații valorice înregistrate de istoriografia problematicii, din momentul noului demaraj de după căderea regimului totalitar. El precizează din start că în etalarea considerațiilor sale nu ține seama de tezele istoricilor confesionali, îndeobște excesiv de partizane, în redactarea cărora nu s-a ținut cont de onorabilitatea științifică. Trecând în revistă varietatea metodelor de „scanare” a subiectului, Gheorghe Gorun semnalează, cu îndreptățit simț critic, mai cu seamă ero-

rile, nu puține, care pigmentează numeroasele evaluări legate de aderarea românilor ardeleni la catolicism, în mare parte neviabile dintr-o perspectivă strict profesională. El observă, pe bună dreptate, că entuziasmul cu care s-au reluat discuțiile despre Unire după anul 1989 nu a condus, din păcate, spre mult așteptatul salt calitativ. Deși au devenit o chestiune științifică la modă, analizele relaționate transferului confesional din perioada 1697-1701 au purtat în continuare amprenta tradiției interbelice de interpretare. Ca atare, tematica s-a dezbătut de-a valma, cu o masivă și îngrijorătoare indiferență față de respectarea celor mai elementare norme de cercetare.

Mai mult decât atât, subliniază profesorul orădean, înverșunarea disputelor a atins rapid cotele de dinaintea anului 1948, restaurând dihotomia în lumea specialiștilor. Expansiunea malefică și interesată a patimilor a provocat ciudate retransări ale unor cunoscuți actori ai frontului ideologic din perioada dictaturii, retrași temporar în penumbră și recuperați peste noapte. Ei au prelungit, în fapt, vechile atitudini, îmbrăcându-le în veșmintele noi ale argumentațiilor actualizate superficial. Cu excepția câtorva profesioniști tineri, nici cei ce s-au avântat în polemică în ultimul timp nu au reușit să depășească limitele mentale de odinioară<sup>178</sup>.

Extrem de greu de combătut incursiunea realistă și limpede a lui Gheorghe Gorun în câmpul scrisului istoric dedicat Unirii religioase, chiar dacă, pe alocuri, ea dobândește nuanțe în aparență sentențioase și prea răspicate. Sunt de asemenea cu inspirație surprinse șabloanele, mereu aceleași, utilizate de majoritatea celor care au făcut referire la transferul confesional. Se arată, în acest sens, că, în genere, studiile pornesc de la inițiativa statului austriac și că, potrivit opiniei unora, opțiunea confesională a „toleraților” de la interferența secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ar reprezenta efectul negativ al conjurațiilor externe sau rezultanta unui plan universal diabolic, care ar avea drept consecință depersonalizarea națiunii și chiar dispariția ei. Puțini au fost cei ce au sesizat că aderarea la catolicism a izvorât din starea internă și din evoluția naturală a bisericii românești și că proiectele externe nu s-au schițat neapărat cu intenții perfide, demolatoare. După cum afirmă – nu fără o

<sup>178</sup> Gheorghe Gorun, *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice românești*, Oradea, 2002, studiul *Problematica Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică*, p.71-84

Adrian la lupta pentru autonomia Transilvaniei (1277-1665), în „Crisia”, VII/1977, p.425-431

<sup>177</sup> Oradea, 1995

oarecare notă de dramatism – autorul, ignorarea voită a acestor aspecte derivă din însăși incapacitatea noastră ca popor de a susține strategii politice pe termen lung. Oricum însă, continuă specialistul bihorean, cu sau fără patimă în abordarea subiectului, Unirea religioasă se motivează întotdeauna unitar în istoriografie, pornindu-se de la sau ajungându-se inevitabil la acțiunile Curții vieneze.

De regulă, scrie Gheorghe Gorun, analizele debutează cu propaganda catolică imperială (în stilul cercetărilor de la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului XX), trec prin definirea religiei romane ca instrument politic de dominație și unificare și prin caracterizarea prozelitismului ca factor de control asupra tendințelor centrifuge ale Stărilor principatului, pentru a sfârși cu prezentarea rolului social al uniților, anume acela de a asigura baza demografică masivă a dominației politice austriece.

Încercând să surprindă în câteva fraze și să comprime coerent direcțiile și trăsăturile majore ale unui traseu istoriografic deloc neted, autorul este nevoit să apeleze la argumente sugestive, aparținătoare teoriei scrisului istoric. El intuiește perfect că în motivarea Unirii religioase s-au mixat haotic concepte medievale cu altele moderne, specifice mai degrabă etapei revoluțiilor democratice decât epocii monarhiei absolutiste în care s-a împlinit transferul confesional. De asemenea, observă el, s-au amalgamat în procedurile de explicare istorică a catolicizării „toleraților” ardeleni însușiri ale unor perioade diferite ale dominației austriece, în bună parte mult ulterioare primului deceniu de ocupație, suprapuse totuși cu nonșalanță momentului aderării la Biserica Romei<sup>179</sup>.

Din păcate, în elanul său de-altfel meritoriu de a demola rutina impusă de tradiționalele puncte de vedere, Gheorghe Gorun nu reușește să evite anumite exagerări. Spre exemplu, susținând că, la sfârșitul veacului al XVII-lea, stăpânirea teritoriilor prin forță nu pretindea acordul de supunere sau colaborare din partea elementelor politico-sociale locale – cucerirea prin sabie fiind argumentul juridic suprem care elimina din capul locului discuțiile despre drepturi și privilegii – și că, în condițiile caracterului militar al instaurării regimului habsburgic, imperiul nu avea nevoie de susținători locali pentru a se simți confortabil în calitatea sa de autoritate supremă<sup>180</sup>, autorul trece mult prea ușor peste abilitatea și prudența de

multă vreme manifestate de Curtea vieneză în a-și justifica în plan constituțional drepturile asupra Ungariei și Transilvaniei și în a aprecia la reala ei valoare forța de reacție a Stărilor ardeleni, care, ca garante ale autonomiei Ordinilor maghiare, au dejucat, nu odată pe parcursul evului mediu, proiectele expansioniste austriece. O Curte cu tradiție în culegerea și exploatarea informațiilor secrete, dezbătute în consilii intime prezidate chiar de suveran, era, fără îndoială, la curent cu nemulțumirile națiunilor privilegiate din principat, cu intențiile lor de revoltă, și nu-și putea permite a nu le aplana măcar prin măsuri formale. Viena se aștepta cu certitudine la reacții de genul celei a lui Francisc Rákóczi al II-lea și e greu de crezut că, dintr-un sentiment de superioritate militară, nu a încercat să le evite.

De asemenea, aparent e pe deplin întemeiată aserțiunea cercetătorului orădean că în cazul unui stat feudal, în care puterea se concentra la vârf, nu se cerea votul și sprijinul locuitorilor, mai ales a celor de condiție umilă, în justificarea guvernării și, ca atare, sintagma bază de masă aplicată în analizele referitoare la politicile medievale devine neverosimilă, cu ea istoricii putând opera doar în situația statelor epocii industriale<sup>181</sup>. Dar la finele veacului al XVII-lea, statul habsburgic nu mai era un stat feudal clasic, ci își dinamizase spectaculos structurile sociale și economice (mai ales în teritoriile sale vestice), adoptând totodată noi tehnici de conducere și un instrumentar diplomatic vizibil îmbogățit. Pe aceste coordonate, soluția găsită de Viena de a contura un factor politic suplimentar (care măcar prin prevederile celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase era gândit ca structură compactă cu un statut deloc umil) în contrapondere a forțelor reticente din provincie nu credem că depășea prin măiestria și modernismul ei nivelul de înțelegere al consilierilor imperiali ai vremii. Oricum, în lipsa unei estimări cât de cât riguroase a capacităților militare de care dispuneau austriecii în zonă (în opinia noastră supraevaluate de autor), ideea că ei au controlat atât de bine situația încât și-au îngăduit să nu stimuleze catolicizarea și să nu manipuleze jocurile politice din provincie rămâne doar la stadiul de ipoteză.

În studiul captivant prin originalitate al lui Gheorghe Gorun se regăsesc însă și alte judecăți îndrăznețe. El arată că, chiar dacă am admite că Viena și-a căutat partizani locali, ar fi fost o prostie politică să îi selecteze din afara elitei provinciale și mai ales din rândul românilor, de la care era imposibil a se pretinde sprijin, având în vedere condiția lor umilă

<sup>179</sup> *Ibidem*<sup>180</sup> *Ibidem*<sup>181</sup> *Ibidem*

și statutul lor de excluși din sistemul constituțional. Respectiva afirmație face loc concluziei că teoria utilității practice a Bisericii Unite pentru statul austriac, subliniată de atâția specialiști, devine amendabilă<sup>182</sup>.

Se impun și în acest punct al expunerii câteva observații. Înainte de toate, nu se poate nega faptul că imperiul a căutat susținători în primul rând printre reprezentanții de frunte ai Stărilor. Ca dovadă, Curtea s-a și străduit din plin să liniștească agitațiile nobiliare, reconfirmând rapid privilegiile constituționale medievale. Dar să nu uităm că între cele două puternice tabere – Viena și clasa politică maghiară – se instaurase, în virtutea conflictelor istorice, un durabil sentiment de reciprocă neîncredere. Pare imposibil ca doi adversari care se cunoșteau de veacuri și își descifraseră demult mentalitățile să nu recurgă, pentru a-și proteja interesele, la armele eficiente ale șantajului. Or, în acest domeniu, Curtea se afla în covârșitoare superioritate și nu vedem de ce să nu fi încercat o strategie de preluare și menținere a puterii menită a evita pe cât posibil calea mult mai dureroasă și costisitoare a represiviilor militare. Într-o atare lumină, soluția instrumentalizării românilor apare mai degrabă genială decât prostească, cu atât mai mult cu cât ea se putea aplica și perfecționa pe termen lung, nu doar în primele etape de consolidare a dominației.

Pe de altă parte, căutând susținere între români, imperiul nu se adresa celor de condiție umilă, ci viza o presupusă categorie masivă, care prin Unirea religioasă urma să-și depășească statutul juridic, transformându-se în factor politic. Numai dintr-o asemenea perspectivă se poate explica uimitoarea prevedere a celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii, care specifica extinderea privilegiilor și asupra credincioșilor români catolicizați. Desigur că o dispoziție ca aceasta era imposibil de aplicat în condițiile epocii, dar simplul fapt că ea s-a formulat evidențiază clar intențiile, imediate dar și de lungă durată, ale suveranului în raport cu „toleranții” și utilitatea politică a catolicizării din punctul de vedere al Curții. Peste toate însă, propunerile lui Gheorghe Gorun rămân extrem de interesante, reflectă un alt mod de a gândi problematica și ne determină să așteptăm cu nerăbdare noi precizări în completarea ipotezelor sale.

În continuarea studiului, autorul subliniază că transferul confesional nu se putea impune de către imperiu fără ca biserica românească să fie dispusă singură să facă pasul, mai ales că atunci nu se coagulaseră încă

instrumentele administrative capabile să ducă la bun sfârșit o asemenea aventură politică și religioasă deopotrivă. Exemplul oferit de specialistul orădean pentru a-și apăra teza este acela al Unirii religioase din Partium, împlinită, opinează el, mai repede și tot fără intervenția statului, care nu ar fi avut nimic de câștigat de pe urma catolicizării. Ca urmare, demonstrația lui Lupșa din lucrarea *Istoria românilor bihoreni. Până la 1829*<sup>183</sup> este considerată o enormitate, aceasta și pentru că, specifică Gheorghe Gorun, nici măcar episcopul romano-catolic nu a încurajat și nu a reprezentat interesele austriece în zonă.

În pofida vidului de autoritate, scrie profesorul orădean, în Partium procesul aderării la catolicism s-a derulat aproape simultan cu cucerirea habsburgică, nu ca în Transilvania, unde a durat mai bine de un deceniu. În părțile vestice, ocupația s-a definitivat până în august 1692, dar instalarea noii administrații a întârziat până prin 1700, datorită mai cu seamă dificultăților apărute în urma campaniilor tătărești din 1693 și 1695, al căror tăvălug a răsturnat de la sud la nord firava rețea de conducere instituită de Curte. Nici chiar după 1700, măsurile administrative ale Habsburgilor nu s-au consolidat, sistemul fiind pulverizat de mișcarea curuților.

În conjunctura instabilă de la finele veacului al XVII-lea, arată Gheorghe Gorun, când nu era răgaz pentru remodelări temeinice, construcția administrativă schițată de forurile vieneze nu s-a coagulat prin implantarea în cele șapte comitate ale Partiumului a unor instituții specific austriece, ci prin revitalizarea diverselor niveluri birocratice locale și prin schimbarea conducătorilor lor. Astfel, au rămas practic active structurile din epoca pașalâcului, cele ce funcționaseră în paralel cu rudimentarul aparat otoman care le-a tolerat și le-a exploatat. În consecință, într-un prim stadiu, în 1692, Curtea s-a mulțumit doar cu simpla numire a unor comiți, selectați din rândul membrilor fideli ai aristocrației locale, așa încât prezența statului în regiune apărea mult estompată, limitându-se în realitate la mișcările garnizoanelor militare cantonate în câteva fortificații și la activitatea de conscriere și impozitare desfășurată de comisarii camerali. În acest cadru fragil, concluzionează autorul, Unirea religioasă nu se putea impune nici prin persuasiune și nici prin forță. El mai adaugă de altfel

<sup>183</sup> Vezi Ștefan Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni. Până la 1829*, Oradea, 1935, passim, apud Gheorghe Gorun, *Biserica românească și societatea transilvăneană...*, p.77, nota nr.8

<sup>182</sup> *Ibidem*

teoriei sale și alte argumente, indicându-ne că, în situația anarhică mai sus descrisă, locuitorii de condiție modestă practicau aceleași libertăți pe care și le asumaseră încă din perioada ocupației otomane, pentru că, în primul deceniu al noului regim, autoritățile nu aveau, după cum s-a văzut, mijloacele necesare în a controla în plan social-politic și demografic societatea locală din spațiul cuprins între Tisa și Munții Apuseni sau în a stabili legături directe atât de puternice cu populația, încât să faciliteze eventual catolicizarea ei<sup>184</sup>.

Șirul componentelor care alcătuiesc motivația teoriei inedite a lui Gheorghe Gorun privind neamestecul Curții imperiale în stimularea aderărilor la Biserica Romei este lung, bine înlănțuit, foarte atractiv și se completează minuțios cu detalii suplimentare. În el se includ și trimerile la corespondența din anii 1693-1697 a comitelui de Bihor, episcopul „latin” Augustin Benkovics, aflată în arhivele din Debrețin și nevalorificată până acum. Scrisorile expediate de acest înalt prelat spre diverse foruri politice sau epistolele recepționate de el la Viena sau la reședința sa din Slovacia relevă un tablou administrativ de-a dreptul delirant în cazul Partiumului: sate locuite rarefiat, o derutantă mobilitate a comunităților – între sălașuri de vară situate în ținuturi păduroase, între așezări retrase în locuri greu accesibile sau între domenii senioriale capabile să asigure protecție și stabilitate – și numeroase pământuri declarate „terra deserta” de către comisarii de la Cămara scepusiensă, poziționate mai cu seamă în nord, respectiv în Bihor, Sătmar și Maramureș, adică tocmai acolo unde Unirea religioasă s-a manifestat mai întâi. Nimic nu e mai sugestiv, consideră autorul, pentru a evidenția că transferul confesional nu a reprezentat nici urmarea prozelitismului austriac și nici efectul presiunilor statale, cu atât mai mult cu cât pârghiile prin care puterea centrală acționa în teritoriu continuau să fie, în virtutea tradiției, în mare parte în mâinile elitelor protestante locale<sup>185</sup>.

Dar din conținutul corespondenței lui Benkovics pot fi extrase și alte date care întăresc convingerea profesorului orădean că Viena a rămas în afara demersurilor de catolicizare din Partium. Astfel, scrisorile nu reflectă neapărat preocupări vizând chestiuni religioase, ci mai degrabă strădanii de depășire a crizei administrative (reparații, protejarea și stabilizarea popu-

lației, recuperarea celor răpiți de tătari etc.). Conjunctura impusese atâtea priorități stringente, încât până și problema încasării impozitelor se amânase sine die. Presat de evenimente, episcopul „latin” nu a apucat să declanșeze nici măcar procedurile de recăștigare a bunurilor proprii dieceze – retrocedate juridic prin diploma imperială din 1692 – sau să demareze operațiunile de refacere a structurilor Bisericii Romano-Catolice<sup>186</sup>.

Însă în pofida condițiilor dificile și a stânenitoarei stagnări, continuă Gheorghe Gorun, în comunitățile românești din nordul Partiumului s-au înregistrat mutații spectaculoase, bisericile lor trecând – nu pe calea hotărârilor administrative, nici prin deciziile seniorilor locali și nici prin presiunile autorităților laice sau ecleziastice, ci prin libera voință a preoților – de sub autoritatea superintendenței calvine de Debrețin sub cea a administratorului apostolic greco-catolic de la Mukačevo. Că transferul confesional s-a întruchipat ca cerință a necesităților interne ale bisericii românești s-ar confirma, susține specialistul bihorean, și prin aceea că primele structuri ale Bisericii Greco-Catolice apar aici deja din perioada anilor 1689-1692, adică într-o vreme în care autoritatea austriacă nu era nici măcar nominală în regiune<sup>187</sup>.

Cum s-au desfășurat concret evenimentele în optica autorului? Totul pare extrem de simplu. Ni se spune că, după insuccesul din Transilvania, Iosif de Camillis s-a limitat la a întâmpina doar inițiativele clerului dornic de unire din comitatele vestice, cărora le-a dat curs prin sinodul organizat la Carei, important și pentru că a întărit realitatea protopopiatului de aici. În 12 septembrie 1692, într-o adunare desfășurată la numai trei săptămâni după ce turcii părăsiseră cetatea Oradiei, preoții bihoreni au solicitat și ei intrarea sub autoritatea spirituală a administratorului apostolic rutean, iar opțiunea lor grabnică se justifica nu prin vreun îndemn din partea autorităților laice, ci prin nevoia pe care o resimțeau acut de a soluționa problema canonică ridicată de dependența față de superintendența calvină din Debrețin.

Din deducție în deducție, avansând meticulos și coerent, Gheorghe Gorun ajunge astfel, în sfârșit, la esența cercetării sale, la ceea ce și-a propus să demonstreze, și anume faptul că clerul românesc din Partium a conștientizat că subordonarea sa față de forurile protestante contravenea

<sup>184</sup> *Ibidem*, p.71-84

<sup>185</sup> *Ibidem*

<sup>186</sup> *Ibidem*

<sup>187</sup> *Ibidem*

învățăturii bisericii asupra harului, conform căreia „extra ecclesiam nulla salus”. Preocupați de problema mântuirii, preoții „greci” locali au considerat că soluționarea ei devenea posibilă doar pe calea revenirii la o situație asemănătoare cu cea de dinaintea victoriei Reformei la Oradea, deci de dinaintea anilor 1556-1557, când biserica românească din regiune se afla în comunitate cu Episcopia Romano-Catolică orădeană, din structurile căreia făcea parte. Autorul este convins că dorința disperată a preoților români de a obține mântuirea pentru ei și pentru credincioșii lor constituie cheia Unirii religioase din Partium, argumentul plasat mai presus de toate motivațiile pe care istoriografia noastră a fost în stare să le ofere până acum, și, după cum vom vedea în continuare, pornind de la determinările transferului confesional din părțile ungurești, el apreciază că aceeași voință puternică de mântuire a stat și la baza opțiunilor religioase ale „toleraților” ardeleni.

După părerea lui Gheorghe Gorun (dezvoltată prin trimiteri oportune la teoriile lui Suttner), dacă e să privim fațeta procedural-canonică a chestiunii, românii din nordul Partiumului nu puteau lua o decizie mai întemeiată decât aceea a intrării sub autoritatea lui Iosif de Camillis, deoarece actul lor restaura, în fapt, o comuniune a unei biserici autonome cu altă biserică autonomă, cu care se găsea temporar în schismă. Mai mult decât atât, decizia se justifica și prin faptul că bisericile răsăritene, indiferent unde se aflau ele, au fost tot timpul conștiente de condiția lor canonică ambiguă față de Biserica romană și au încercat deseori să-și depășească provizoriul. Și din această perspectivă, acțiunea grăbită a preoților români din ținuturile vestice s-a definit ca un demers pentru părăsirea rapidă a unui cadru ecleziastic care nu putea să le ofere mântuirea, calea mai sigură rămânând tot comuniunea cu Biserica Romei<sup>188</sup>.

Sesizând poate, spre finalul investigației sale, că analiza se avântă excesiv înspre aspecte teologice mult prea profunde pentru mentalitatea și posibilitățile de interpretare canonică și dogmatică ale clerului românesc de la sfârșitul secolului al XVII-lea, autorul își reevaluează cu moderație ipotezele, recunoscând că rămâne în sarcina cercetărilor viitoare să stabilească ce a contat mai mult în înfăptuirea Unirii religioase: componentele tezei propuse de el, adică cele legate de sublinierea importanței

sentimentului recâștigării unei mântuirii mai sigure, sau elementele conținute în teoria tradițională, respectiv cele care puneau în prim planul argumentărilor privilegiile diplomei din august 1692.

Ultima parte a studiului *Problematica Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică* extinde o bună parte a experienței transferului confesional din Partium și asupra Transilvaniei, pe considerentul că, scrie profesorul orădean, există destule paralele între cele două teritorii. El arată că, asemeni situației din părțile vestice, nici în principatul intracarpatic nu funcționau structuri apte în a executa repede și cu randament ordinele imperiale, dar în forma și componența în care instituțiile se întruchipaseră, ele puteau împiedica eficient procedurile de aderare la catolicism, cu atât mai mult cu cât și atitudinea Curții în raport cu evenimentele interne ale provinciei a fost destul de confuză în primii ani de stăpânire. Pentru că, susține Gheorghe Gorun, prezența iezuită părea mai degrabă ne semnificativă în zonă, ea neavând forța de a concretiza transferul confesional al „toleraților” fără ca însăși biserica românească să fie convinsă că pasul era necesar, devine limpede că opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel dau expresie abundentelor motive de a renunța la subordonarea față de protestanți, privită permanent de către ortodocși ca o stare conjuncturală silită și nefericită. În cele din urmă, demonstrația cercetătorului orădean revine deci tot la problematica mântuirii, care rămâne pe prima poziție și în ierarhia argumentelor sale pentru Unirea religioasă din Transilvania<sup>189</sup>.

Diminuându-și elanul speculativ în concluziile studiului, autorul admite că demersul său nu lămurește subiectul abordat, ci îl readuce în discuție, în condițiile în care patimile, precaritatea analizelor și judecățile istoriografice superficiale au extras dezbaterile din cadrul lor științific firesc. Numai perspectivele noi, conturate prin lărgirea bazei documentare, prin evaluarea responsabilă a complexității situației și prin renunțarea la clișeele neviabile ar putea asigura mult așteptatul reviriment al incursiunilor în respectiva tematică. În acest sens, încheie Gheorghe Gorun, orice contribuție e binevenită<sup>190</sup>.

Deosebit de atractivă prin ineditul ei, prin structura logică și compactă a argumentației, prin utilizarea unui instrumentar de cercetare actualizat și, nu în ultimul rând, prin stilul elaborat al redactării, investigația

<sup>189</sup> *Ibidem*<sup>190</sup> *Ibidem*<sup>188</sup> *Ibidem*

specialistului orădean conține totuși câteva componente fragile. Ca atare, ne permitem să indicăm doar câteva dintre breșele mai vizibile ale lucrării. Înainte de toate, după cum am mai precizat, demonstrația etalată pe scurt în rândurile de mai sus contrazice în mare măsură nu doar aprecierile istoriografiei tradiționale, ci și concluziile recente ale vastului sondaj întreprins de Ovidiu Ghitta, care a evidențiat existența unei strategii coerente și de durată legate de extinderea credinței romane în Ungaria Superioară. Autorul clujean, în efortul său consistent de a surprinde în detaliu avatarurile ideii de Unire, a consacrat, printre altele, un spațiu amplu aspectelor socio-politice ale problematicii și a reliefat limpede importanța domeniului Mukačevo ca subiect al disputelor religioase generate de proiecte în esență politice, iar seriozitatea demersului său ne împiedică să eliminăm sau să diminuăm aportul factorilor politici și sociali în ecuația catolicizării. Apoi, e de observat că, în textul lui Gheorghe Gorun, Iosif de Camillis apare ca un element pasiv în derularea evenimentelor. Spre exemplu, episcopul rutean doar „întâmpină”, nu stimulează inițiativele clerului românesc, postură greu de acceptat dacă avem în vedere firea sa activă, pregătirea, abilitățile și simțul politic de care a dat dovadă, calități excelent puse în lumină în analiza lui Ovidiu Ghitta.

Înclinăm într-adevăr să dăm crezare afirmației, bine susținute documentar în studiul cercetătorului orădean, că administrația locală firavă era, într-o primă fază a regimului habsburgic, incapabilă să susțină în vreun fel aderările la Biserica Romei, ba mai mult, a obstaculat în Transilvania prin structurile sale conservatoare procesul transferului confesional. Dar pornind de la această realitate și până la a susține că Viena nici măcar nu a încercat să se implice în promovarea catolicismului, drumul e mult prea lung și dificil de argumentat. Deși dispozițiile secrete pe care le-ar fi primit Rabutin în sensul sprijinirii mascate a Unirii religioase în Ardeal nu se confirmă în stadiul actual al cunoașterii tematicii, este îndeobște cunoscută tactica primilor păstori uniți – folosită mai intens de Iosif de Camillis, dar pe care și-a însușit-o și Atanasie Anghel – de a revendica frecvent protecția Curții și chiar intervenția armată, după cum se știe și că, nu odată, respectivelor solicitanți li s-a dat curs. Însuși profesorul orădean insistă asupra superiorității pe care puterea centrală o afișa în dialogul cu structurile provinciale, o superioritate conferită de forța armelor. Dacă aceasta era reală, nu vedem de ce imperiul să nu fi făcut apel la ea și în conflictele iscate de apariția și extinderea noii construcții ecleziastice în

zonă. De asemenea, unele patente, instrucțiuni, ordonanțe, dispoziții și avertismente trimise de la Viena autorităților ardelene în etapa întemeierii Bisericii Unite din principat, sugestive prin conținutul lor, contrazic și ele ipoteza neamestecului austriac în recalibrările confesionale din spațiul intracarpatic.

Nu stă în competența noastră să oferim un răspuns tranșant interogației referitoare la amestecul sau neamestecul episcopului „latin”, comite de Bihor, în înfăptuirea Unirii religioase din părțile ungurești. Se prea poate ca în această chestiune autorul orădean, mult mai profund cunoscător al istoriei Partiumului, să aibă dreptate și demonstrația lui Lupșa să reprezinte cu adevărat „o enormitate”. Cert este însă faptul că, după cum arată și Ovidiu Ghitta, puternicele centre romano-catolice de la Strigoni și Agria se implicaseră deja demult în acțiunile de atragere a „grecilor” din Ungaria Superioară (atât la Użhorod, cât și la Mukačevo), iar inițiativele lor interesate, indiferent de ceea ce s-a petrecut ulterior în Partium, pun de asemenea serios în discuție, la modul general, oportunitatea motivării prioritare a transferului confesional prin dorința de mântuire a preoțimii din regiunile în care s-a optat pentru Biserica Romei.

Rămâne totodată de dovedit dacă prezența iezuiților în evenimente și capacitatea lor de a influența deciziile clerului românesc au fost atât de ne semnificative pe cât le consideră Gheorghe Gorun. E posibil să se fi înregistrat o asemenea situație în Partium, dar în Transilvania, cu toată voința noastră de a ne desprinde de clișeele istoriografiei tradiționale, ne vine greu să contestăm perseverența și abilitatea iezuiților de a negocia și de a atrage de partea cauzei lor pe liderii spirituali ai „toleraților”. În fond, ei nu aveau sarcina enormă și dramatică de a lămuri o biserică întreagă în legătură cu justețea și avantajele propunerilor lor, ci de a câștiga acordul câtorva ierarhi români cu atribuții de decizie, or pentru un atare obiectiv, nici nu era nevoie de o armată întreagă de călugări. Nu întâmplător, marile dificultăți întâmpinate de Biserica Unită din Ardeal în funcționarea ei au apărut nu în perioada acceptării, ci mult mai târziu, în etapa asumării greco-catolicismului. Cu alte cuvinte, nu a-i determina pe majoritari să facă pasul înspre Biserica Romei, ci menținerea lor în noul cadru și coagularea convingerilor și comportamentelor presupuse de transferul confesional constituiau marele efort, unul la care iezuiții s-au și angajat, de altfel, ulterior. În consecință, diminuarea extremă a rolului reputatului ordin în

derularea evenimentelor religioase din principat, în anii 1697-1701, nu credem că se justifică.

În sfârșit, revenind la ideea frumoasă, dar atât de delicată a unei mai bune mântuiri a clerului și credincioșilor români prin intrarea în universul catolic, pe care profesorul orădean o situează în prim planul motivațiilor Unirii din Partium și Transilvania, ea nu se conturează, din păcate, destul de limpede, în condițiile precarelor posibilități de a sonda mentalul public al epocii. Lipsesc în mare măsură, în documentele de arhivă, semnalele dinspre masiva comunitate rurală românească, ale cărei reacții de atunci în fața metamorfozelor din planul credinței nu se lasă deocamdată descifrate. Spre exemplu în Ardeal, chiar dacă Teofil, probabil în urma frecventelor contacte cu iezuiții și la sugestia lor, și-a argumentat în sinod calea aleasă prin nevoia de mântuire, acest intens sentiment nu s-a consemnat în rândurile preoților și credincioșilor români, în puținele înscrisuri care luaseră pulsul satelor vremii. Astfel, în cunoscutele anchete dispuse de Dietă pentru a evalua în perioada 1699-1700 opiniile „toleraților” despre Unirea religioasă, nici clerul și nici mirenii nu au invocat dorința de a-și mântui sufletele acceptând transferul confesional. Majoritatea răspunsurilor evidențiază un orizont spiritual îngust, crase confuzii între rit și dogmă și o adâncă ancorare în tradiție. E deci de mirare ca, în conjunctura unui nivel de pregătire aflat sub orice critică (reduc la câteva săptămâni de instruire superficială pe la vreo mănăstire, insuficiente chiar pentru deslușirea tainelor cititului și scrisului), cei mai mulți preoți români să conștientizeze problematica mântuirii în toată profunzimea ei teologică. Dintr-o perspectivă istoriografică însă, teza autorului orădean rămâne oricum originală și atractivă, stimulând o direcție inedită de cercetare și incitând la căutarea de noi argumente pentru susținerea ei. Se cuvine totodată să remarcăm deosebita utilitate și actualitate a apelului său privind reconsiderarea investigațiilor legate de Unirea religioasă în lumina unei mai strânse colaborări între teologi și istorici. Complexitatea pe care a dobândit-o tematica prin rezultatele studiilor recente, ca și tendința contemporană de a se depăși șabloanele vechilor abordări impun în mod firesc, apreciază pe bună dreptate Gheorghe Gorun, calea interdisciplinarității.

În ceea ce privește sursele bibliografice și arhivistice ale materialului intitulat *Problematika Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică*, ele se constituie din referiri la

serioase sinteze și la repere fundamentale ale literaturii de specialitate – precum câteva dintre analizele consistente ale lui Nicolae Iorga, Silviu Dragomir, Zenovie Păclișanu, Ștefan Lupșa, Keith Hitchins, David Prodan, Mathias Bernath, Pompiliu Teodor, Ernst Christian Suttner („radiografiate” cu obiectivitate, talent și mult simț critic) –, din trimiteri la semnalări documentare importante ale istoriografiei maghiare și rutene – publicate de autori ca Bunyitay, Balogh, Szendrey, Bársony, Zsathkovics și Papp Klára –, din multiple acte de epocă oportun extrase și valorificate din arhivele de la Debrețin și din apeluri la proiecte imperiale de decisivă semnificație pentru soarta Unirii religioase, de genul *Einrichtungswerk*-ului. Utilizarea de către autorul orădean a unei asemenea baze temeinice de date ne întărește convingerea că întreprinderea sa, cu toate plusurile și minusurile pe care le încorporează, rămâne una de rezonanță și nu poate fi nicicum ignorată în dezbaterile care vor veni.

Într-un alt studiu, intitulat *Experiența istorică a primului secol al existenței Bisericii Greco-Catolice Române*, Gheorghe Gorun repune cu îndârjire în discuție subiectul motivațiilor transferului confesional românesc, punctând atent defecțiunile lui de tratare istoriografică. Profesorul orădean consideră că s-a clamat excesiv situația de subordonare a clerului „tolerat” față de structurile ecleziastice calvine ca și cauză primordială a Unirii religioase, ocolindu-se astfel alte determinări sugestive pentru catolicizarea românilor, precum problematica mântuirii, pe de-o parte, și chestiunea revenirii la tradiția „greacă”, de care ortodocșii ardeleni se îndepărtaseră datorită presiunii îndelungate a protestanților, pe de altă parte. Dar, am adăuga noi, și dorința de mântuire a preoțimii prin aderarea la Biserica Romei, ca și năzuința ei de reîntoarcere la ritul tradițional sunt, în fond, sentimente ce derivă din aceeași umilință a subordonării față de superintendența calvină, așa încât faptul că unii specialiști au interpretat cu insistență opțiunea „toleraților” pentru catolicism în primul rând ca rezultat a strădaniei de a se ieși din această subordonare nu credem că reprezintă neapărat o eroare istoriografică.

În altă ordine de idei, la o primă lectură, pare foarte îndreptățită observația autorului că actul confesional din anii 1697-1701 a fost substituit în istoriografie prin motivații străine esenței religioase și rosturilor bisericii și că, mai cu seamă în cazul scrisului istoric ortodox, s-a deturnat sensul real al Unirii religioase, deși Teofil explicitase din



abundență, în sinodul din 1697, temeiurile opțiunii sale<sup>191</sup>. Și în acest punct, se impun însă câteva comentarii. Înainte de toate, nu se pot elimina din nici o investigație temeinică, fără argumente suficiente, determinările politico-sociale ale transferului confesional. Influența lor asupra derulării acțiunilor religioase se pretează desigur la reevaluări, dar ignorându-le în întregime și focalizându-ne atenția numai asupra „motoarelor” teologico-dogmatice ale catolicizării „toleraților”, am ajunge la idealizarea excesivă a obiectului cercetării. Apoi, nu suntem siguri că felul relativ elaborat în care Teofil a receptat Unirea religioasă, în urma frecventelor sale discuții cu iezuiții, coincide cu modul preoțimii de rând de a primi propunerile de aderare la Biserica Romei. Având o pregătire teologică rudimentară, o covârșitoare parte a clerului românesc nu dispunea efectiv de capacitatea de a-și însuși justificările spirituale ale mitropolitului de la Bălgrad, așa încât nu e de mirare că mulți istorici nu au definit chestiunea mântuirii drept una neapărat esențială în șirul de cauze care au condus înspre implementarea greco-catolicismului în Transilvania.

În rândurile următoare ale studiului său, Gheorghe Gorun continuă să detecteze cu o vervă specifică punctele slabe ale investigațiilor reprezentative referitoare la evenimentele religioase ale anilor 1697-1701. Chiar dacă nu vizează demolarea cu orice preț a unor mituri istoriografice, el nu ezită să semnaleze carențele metodologice ale unor nume mari ale scrisului nostru istoric. Spre exemplu, în legătură cu preocupările lui David Prodan privind subiectul Unirii religioase, deși specialistul orădean le subliniază onestitatea, ca și faptul că au pus în lumină implicațiile politice extraordinare ale deciziilor lui Teofil și Atanasie Anghel, el consideră ca trăsătură profund negativă tendința reputatului profesor clujean de a menține transferul confesional românesc într-un registru laic, cantonându-l într-o sferă politico-socială, unde, din păcate, se află și astăzi. Nici măcar Nicolae Iorga nu are parte de o evaluare mai bună, Gheorghe Gorun caracterizându-i paginile dedicate Unirii religioase ca ezitante, conținând și judecăți reușite, dar și interpretări eronate, izvorâte din intenția vădită de definire a opțiunii românești de la finele veacului al XVII-lea ca etapă a cruciadei catolice împotriva ortodoxiei. Ni se specifică apoi că pe linia unor studii care aduc sporadic informații noi, dar amalgamează istoria

seculară cu cea ecleziastică, de genul celor întreprinse de autori ca Bota, Turcuș, Horga și Dudaș, amprenta nefastă a tradiționalismului se menține și astăzi, cu toate că noile perspective schițate de Hitchens, Alzati, Suttner și Periș au câștigat vizibil teren<sup>192</sup>. În sfârșit, printre puținii cercetători care se bucură cu adevărat de admirația profesorului orădean se numără Octavian Bârlea, creatorul cunoscutelor concepte Unirea cea dintâi și Unirea cea de-a doua, etalate pe larg într-o parte anterioară a analizei noastre.

Gheorghe Gorun privește rar și fără compătimire în urma sa, căutând în permanență noul și tentat fiind să se angajeze pe calea deschisă de investigațiile recente. El agreează în mod deosebit faptul că, din ce în ce mai frecvent, studiile actuale diminuează aportul Curții imperiale la întemeierea Bisericii Greco-Catolice din Transilvania și că se încearcă acum a se demonstra că prin transferul confesional nu s-a dorit îndepărtarea de patrimoniul ortodox, ci tocmai contrariul, deoarece, după Conciliul tridentin, Biserica Romei devenise unicul bastion al apărării tradiției creștine în fața protestantismului. Aceste concluzii actuale, formulate de partea mai dinamică a istoriografiei Unirii religioase, se situează, în fond, în prelungirea constatărilor sale referitoare la cazul Partiumului.

În părțile ungurești, arată specialistul orădean, dominate de superintendența calvină de la Debrețin, a avut loc cea mai rapidă trecere la catolicism. Exprimându-și adeziunea la credința romană în 1 mai 1690 și 13 septembrie 1692, preoții români și ruteni din părțile nordice și apoi cei bihoreni restaurau comuniunea a două biserici autonome, or călăuziți fiind de o asemenea idee generoasă care stătea în firea lucrurilor, ei nu aveau nevoie, consideră autorul, de intervenția statului sau a iezuiților. În optica lor, Unirea apărea ca ceva natural, un act canonic simplu ce făcea inutilă necesitatea tratativelor preliminare. După părerea lui Gheorghe Gorun, acțiunea clerului „grec” nu viza neapărat dobândirea unei condiții sociale superioare, ci rezolvarea dilemei teologice derivate din grava problemă de identitate confesională creată de controlul calvin. Conștienți de faptul că ambiguitatea canonică generată de subordonarea față de superintendența de la Debrețin i-a plasat într-o ipostază „extra ecclesiam”, parohii ortodocși au profitat de schimbarea raporturilor de forțe din regiune cu o impresionantă viteză de reacție. Astfel, concluzionează autorul, putem detecta

<sup>191</sup> *Ibidem*, studiul *Experiența istorică a primului secol al existenței Bisericii Greco-Catolice Române*, p.201-221

<sup>192</sup> *Ibidem*

începuturile transferului confesional din Ardeal în ceea ce s-a întâmplat în Partium, inițiativele din părțile ungurești deschizând, de fapt, calea comuniunii „valahilor” cu Biserica Romei și demarând procesul de precizare a statutului canonic al bisericii românești în raport cu Biserica universală. Observăm deci că și în această întreprindere a profesorului orădean, accentul se pune pe aspectul teologic al problematicei, aceasta în pofida faptului că el admite fără entuziasm că deciziile clerului „grec” din Partium s-ar putea să fi fost influențate de privilegiile promise prin diploma din august 1692<sup>193</sup>.

Pentru că, în esență, studiul *Experiența istorică a primului secol al existenței Bisericii Greco-Catolice Române* reia sub o altă înfățișare majoritatea argumentelor din materialul intitulat *Problematica Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei între istorie și politică*, pe care l-am analizat anterior, nu vom reitiera aici considerațiile noastre cu privire la aspectele fragile ale demonstrației lui Gheorghe Gorun, deja etalate cu câteva paragrafe mai sus. Ne vom mulțumi doar la a ne exprima încă o dată îndoiala că formația spirituală limitată a preoților ortodocși din Partium sau din Transilvania ar fi putut conduce în epocă la asumări teologice sau la interpretări canonice din cele mai profunde ale procesului de catolicizare, așa cum se conturează ele în idealul tablou schițat de specialistul orădean<sup>194</sup>.

Extrem de interesant este și conținutul comunicării lui Gheorghe Gorun, *Unirea Bisericii românești de la 1700 și formarea națiunii române moderne*, susținută în cadrul unei manifestări științifice organizate cu prilejul celebrării a 300 de ani de existență a Bisericii Greco-Catolice din Transilvania. Autorul a apreciat că momentul aniversar reprezintă un bun prilej pentru reluarea dezbaterilor și reinterpretarea transferului confesional și, ca atare, și-a deschis expunerea – după tipicul celorlalte studii ale sale dedicate problematicei – cu o incisivă incursiune istoriografică. Subliniind că, în scrisul nostru istoric, în pofida tuturor polemilor, s-a încetățenit demult opinia că Biserica Unită a jucat un rol major în procesul devenirii naționale, că, în etapa actuală, subiectul catolicizării românilor nu mai dă ocazia unor confruntări științifice insurmontabile, că s-a dovedit lipsa de temei a teoriilor care susțineau

falsitatea actelor fundamentale ale Unirii – căci statul austriac nu ar fi dat credit unui corp ecleziastic ce nu s-ar fi încadrat în limitele uzanțelor legale – și că s-a infirmat teza definirii greco-catolicismului drept creație conjuncturală a intereselor habsburgice (intens vehiculată de autorii ortodocși și marxiști)<sup>195</sup>, profesorul orădean cade însă, chiar din debutul întreprinderii sale, în capcana exprimării unui punct de vedere partizan. Aceasta deoarece, dacă în ceea ce privește recunoașterea aportului decisiv al Bisericii Unite la formarea conștiinței naționale, se înregistrează într-adevăr unanimitate în lumea istoricilor, în legătură cu celelalte teme fierbinți enumerate mai sus (originalitatea documentelor fundamentale ale transferului confesional și evaluarea catolicizării „toleraților” ardeleni ca fiind sau nu rezultanta unui proiect al Curții), se mai manifestă în istoriografie, din păcate, destule dubii și se ajunge încă deseori la dezbateri insurmontabile.

Spre exemplu, nu credem că judecata lui Gheorghe Gorun potrivit căreia Viena nu ar fi legitimat o biserică fără fundamente legale poate să constituie un argument intrinsec al autenticității actelor Unirii. În fond, au existat destule documente oficiale legate de funcționarea structurilor greco-catolice păstrate doar în copie sau chiar dispărute (vezi cazul celei de-a doua diplome leopoldine a Unirii religioase), dar respectivele impedimente nu au obstaculat nicidecum procesele de instituționalizare ecleziastică. În acest sens, faptul că diploma care introducea și reglementa atribuțiile teologului iezuit s-a pierdut (intenționat sau nu) pentru mult timp nu a dus la anularea instituției în sine. În consecință, considerăm că situația cercetărilor nu se conturează întocmai atât de limpede pe cât de categoric o expune specialistul orădean și că efortul de a aduce noi argumente pentru susținerea unor ipoteze aflate încă în plină dispută este departe de a se finaliza.

Pe de altă parte, autorul sesizează foarte clar că, în stadiul actual al investigațiilor, se manifestă o prea mare neîncredere a istoriografiei laice în motivația teologică a Unirii religioase și că puțini sunt cei ce evaluează nevoia de rezolvare de către părinții conciliari unioniști de la 1697-1701 a problemei mântuirii credincioșilor și de corectare a situației în care ajunsese biserica lor din cauza inovațiilor canonice impuse de protestanți drept cauză prioritară a transferului confesional. Îmbucurător este însă,

<sup>193</sup> *Ibidem*<sup>194</sup> *Ibidem*<sup>195</sup> *Ibidem*, studiul *Unirea Bisericii românești de la 1700 și formarea națiunii române moderne*, p.59-70

arată profesorul orădean, faptul că se meditează asupra chestiunii, așteptându-se și avizul teologilor specializați în istorie<sup>196</sup>.

Abordând subiectul caracterizării direcțiilor ultracontemporane de cercetare, Gheorghe Gorun indică obiectivele care, în opinia sa, trebuie atinse în viitor: înainte de toate, depistarea și valorificarea maximă a materialului arhivistic abundent legat de primele momente ale Unirii, apoi redactarea unei istorii a Bisericii Greco-Catolice Române, care să circumscrie experiența celor trei secole de zbuciumată existență și, nu în ultimul rând, relevarea contribuției copleșitoare a acestei biserici la dezvoltarea generală a civilizației românești în epocile preindustrială și industrială. Atingându-se aceste ținte, susține autorul, s-ar putea sublinia mai bine modul în care Biserica Unită a construit, pas cu pas, spiritul românesc modern, pornind de la conștiința de comunitate religioasă și ajungând la conștiința națională. După cum se poate ușor observa, deși specialistul orădean este un adept înverșunat al detașării de tradiționalism, el a avut luciditatea de a nu propune obiective extrem de ambițioase și pretențioase, câteva regăsindu-se, la altă scară și în alte forme, chiar printre preocupările istoriografiei mai vechi.

Partea următoare a comunicării sugerează reperele viitoarelor analize ce ar trebui dedicate consecințelor faste și de lungă durată ale transferului confesional. Se reliefează rolul important jucat de ierarhia greco-catolică în implementarea elementelor de modernitate în societatea românească din Transilvania (asigurarea unei mai bune școlarizări și a unui statut economic și social superior pentru cler și mireni, patronarea primelor programe politice românești, aplicarea inițiativelor de înnoire socio-culturală în colaborare cu Viena și cu autoritățile provinciale etc.)<sup>197</sup>. Intenția lui Gheorghe Gorun e de a demonstra că, indiferent dacă Biserica Unită a fost sau nu un instrument de guvernare, ea a întruchipat cu certitudine un puternic și unic instrument românesc de modernizare și că pe această valență a ei s-ar cuveni să se pună accentul în demersurile istoriografice de perspectivă. Aceasta cu atât mai mult cu cât prelații uniți s-au situat nu o dată, în momentele grele, în postura de mentori ai Bisericii Ortodoxe, iar prezența uniților s-a făcut din plin simțită în toate etapele decisive ale istoriei românilor (1848, 1918 ș.a.).

Cu toate meritele sau scăderile ei, afirmă răspicat autorul, Biserica Greco-Catolică a construit împreună cu Curtea imperială o societate nouă, care a devenit rapid componentă dinamică a statului, având, printre altele, menirea de a pondera conservatorismul vădit al forțelor politice locale. Astfel, s-au făcut toate eforturile posibile pentru disciplinarea socială grabnică a românilor, pentru asigurarea educației lor și pentru coagularea unei elite proprii, iar performanțele obținute în acest sens pot fi, fără îndoială, trecute în contul Bisericii Unite<sup>198</sup>.

Nu ar trebui omis din analizele viitoare, scrie profesorul orădean, nici aportul personal al liderilor uniți la propășirea națiunii, unul semnificativ datorită poziției lor în ierarhia de stat. Respectul de care aceștia se bucurau la Curte, ca și influența avută în diversele cercuri politice din imperiu au favorizat deseori intervenții la suveran, multe nu de natură confesională, ci exprimând deziderate etnice. Practic, concluzionează Gheorghe Gorun, evoluția Bisericii Unite se definește ca un proces de continuă întrepătrundere cu națiunea.

În finalul alocuțiunii sale omagiale, autorul își exteriorizează încă o dată distanțarea față de polemica istoriografică tradițională, considerând că risipa de efort presupusă de angajarea în controverse înverșunate, lipsite de finalitate științifică, s-ar cuveni definitiv curmată, iar nesănătoasele patimi s-ar impune a fi substituite de un travaliu judicios privind investigarea efectelor complexe ale transferului confesional românesc. Și pentru ca apelul său să fie cât mai convingător, el accentuează din nou că sfera insuficient sondată a consecințelor Unirii religioase nu se poate reduce doar la problematica îmbunătățirii situației sociale și materiale a clerului, la chestiunea transformării „toleraților” ardeleni în „instrumentum regni” și la subiectul îndelung exploatat referitor la ecourile glorioase ale acțiunilor lui Inochentie Micu sau ale generației *Supplex*-ului. Ar fi necesară reorientarea cu precădere a cercetărilor înspre rezultate ale catolicizării mai puțin subliniate până acum de scrisul nostru istoric, dar consistente și de lungă durată, precum disciplinarea socială a credincioșilor, disciplinarea rituală a preoților, modernizarea de ansamblu a societății românești, corectarea vieții cotidiene a comunităților, reglementarea vieții țărănești, sistematizarea satelor, dezvoltarea calitativă și cantitativă a învățământului și intensificarea școlarizării, conturarea elitei intelectuale etc. Acest demers ar fi pe deplin îndreptățit – susține Gheorghe Gorun, reluând o idee

<sup>196</sup> *Ibidem*<sup>197</sup> *Ibidem*<sup>198</sup> *Ibidem*

frecvent întâlnită în studiile sale de istorie confesională – pentru că, în fond, activitatea comună a statului și a Bisericii Unite a stimulat reala deschidere a lumii românești înspre politica reformistă promovată de Curtea imperială. Angajându-se cu meticulozitate și răbdare în proiectele de schimbare schițate la Viena, clerul greco-catolic a cultivat în rândul etniei majoritare din Transilvania normele de disciplină socială, respectul față de lege (mai ales față de legile morale ale bisericii) și responsabilitatea civică. Nu întâmplător, consideră profesorul orădean, fenomenul haiduciei s-a manifestat cu intensitate redusă printre credincioșii uniți, iar participarea lor la marile mișcări sociale ale vremii, de genul răscoalei lui Horea, a fost ne semnificativă. Astfel, spectaculos metamorfozați, românii au intrat cu demnitate în concertul popoarelor din imperiul dunărean, câștigându-și calitatea de componentă importantă a societății moderne din centrul și răsăritul Europei<sup>199</sup>.

Se observă desigur cu ușurință faptul că expunerea intitulată *Unirea Bisericii românești de la 1700 și formarea națiunii române moderne* poartă amprenta momentului jubiliar care a prilejuit redactarea ei. Eliminând însă nuanțele apologetice din cuprinsul materialului, putem constata că sugestiile oferite aici pentru schițarea viitoarelor direcții de cercetare sunt de mare actualitate și reflectă pe deplin experiența unui remarcabil specialist.

Mai presus de laudele sau de criticile care le-ar putea fi aduse, paginile scrise de Gheorghe Gorun au o incontestabilă calitate, și anume aceea de a-i determina pe cei ce le lecturează să evite a deveni susținători fanatici ai vreunei teze istoriografice. Având puterea de a se elibera de obsesia lămuririi exhaustive a subiectului, autorul orădean decantează cu talent, detașare și uneori chiar cu o anume doză de cinism eșecurile scrisului istoric tradițional, pentru ca ele să nu se repete la nesfârșit.

### V.13. Iudita Călușer

Deoarece valul considerațiilor noastre critice referitoare la cercetările dedicate începuturilor Unirii religioase românești ne-a purtat pe tărâmul investigațiilor bihorene, profitând de această ocazie, vom marca și aportul

<sup>199</sup> *Ibidem*

unui alt specialist din zonă la dezvoltarea problematicii, prin câteva trimiteri la contribuțiile Iuditei Călușer. Ca specialistă cu vechi state de servicii în studiul istoriei locale, ea și-a cizelat calitățile profesionale printr-o îndelungată și rodnică activitate desfășurată în cadrul Direcției Județene Oradea a Arhivelor Statului și, ulterior, la Muzeul Țării Crișurilor.

Asemeni celor mai mulți autori consacrați în anii comunismului, cercetătoarea orădeană a fost nevoită, încă de la debutul carierei, să se orienteze înspre temele preferate și încurajate de regimul totalitar. Astfel, o bună parte a materialelor publicate de ea gravitează în jurul unor subiecte cu tentă economică sau atașate mișcării sociale și naționale regionale. În acest sens, e coautoare la două volume de documente – unul privind rolul bihorenților în „epopeea” anului 1918<sup>200</sup>, iar celălalt legat de lupta pentru drepturi politice a românilor din Partium în perioada post-memorandistă<sup>201</sup> –, dar a redactat și texte ce se raportează la revoluția pașoptistă în Bihor<sup>202</sup>, la ecourile evenimentelor extracarpatiche de la 1848 și 1859 în aceleași „părți ungurene”<sup>203</sup>, la trecutul unor instituții economico-financiare și al câtorva asociații, reuniuni sau societăți profesionale și de înțajutorare locale românești<sup>204</sup> etc.

<sup>200</sup> \*\*\*1918. *Bihorul în epopeea Unirii. Documente (1 martie 1914 – 4 mai 1919)*, Oradea, 1978

<sup>201</sup> \*\*\**Bihor. Permanențe ale luptei naționale românești*, vol.I, 1892-1900. *Documente*, București, 1988

<sup>202</sup> Iudita Călușer, *Aspecte privind revoluția de la 1848 în Bihor*, [în colaborare cu Constantin Mălinaș], în „Familia”, Oradea, XVI/1988; Idem, *Starea de spirit a populației din Bihor în perioada post-pașoptistă oglindită în documentele vremii*, în vol. \*\*\**Trepte vechi și noi de istorie, cultură și viață bisericească în eparhia Oradiei. Mărturii, evocări*, Oradea, 1980

<sup>203</sup> Idem, *Un document inedit despre ecoul Unirii de la 1859 în Bihor*, în „Crisia”, XI/1981

<sup>204</sup> Idem, *Istoricul filialei Tinca a Institutului de credit și economii „Bihoreana”-Oradea (1904-1921)*, în „Crisia”, XXIV/1994; Idem, *Repere privind asociațiile și reuniunile profesionale ale cadrelor didactice greco-catolice din comitatul Bihor*, în „Crisia”, XXIII/1993; Idem, *Repere documentare privind Asociația de ajutor a lucrătorilor de la manufactura de fier de la Vașcău (1834-1912)*, [în colaborare cu I. Fleisz], în „Crisia”, XX/1920

Pe lângă analizele impuse mai mult sau mai puțin de comandamentele ideologice ale epocii, Iudita Călușer nu a omis însă să își valorifice și preocupări ce pot fi considerate „de suflet”. În această categorie se încadrează cu precădere sondajele ei zonale din domeniul istoriei culturii, întreprinse individual sau în colaborare (spre exemplu, studiile despre învățământul greco-catolic și ortodox<sup>205</sup>, despre formarea preoților uniți<sup>206</sup>, despre bibliotecile beiușene<sup>207</sup>, despre cărturarii bihoreni<sup>208</sup> ș.a.).

Nu în ultimul rând, se cuvine a se menționa faptul că autoarea a exploatat cu eficiență și alte aspecte ale trecutului Partiumului, importante sau de detaliu, care i s-au revelat, poate întâmplător, pe parcursul numeroșilor ani de investigații arhivistice (vezi rândurile ei despre conscripția din 1778 a domeniului Beiuș<sup>209</sup>, despre instituțiile administrative din plasa Salonta<sup>210</sup>, despre rețeaua spitalicească din Bihor<sup>211</sup>, despre băile termale din apropierea Oradiei<sup>212</sup> etc.). De asemenea, extrem de sugestiv pentru evidențierea meticulozității și gândirii sale sistematice ni se pare a fi indexul alfabetic pe care l-a întocmit numerelor XI-XX ale revistei *Crisia*,

un instrument de cercetare de mare utilitate pentru toți cei interesați în a aprofunda istoria românilor apuseni<sup>213</sup>. Însă fără îndoială, cea mai consistentă și bine întocmită lucrare pe care a elaborat-o este *Episcopia Greco-Catolică de Oradea. Contribuții monografice*, care constituie, de fapt, teza ei de doctorat și se poate defini ca un demers amplu, pe deplin aliniat exigențelor istoriografice actuale.

Inițiată cu intenția de a suplini lipsa unei perspective sintetice recente asupra evoluției globale a diecezei unite de Oradea (de la Ioan Ardeleanu și, ulterior, Iacob Radu, nici un autor nu și-a mai asumat un asemenea serios travaliu de natură monografică), cercetarea Iuditei Călușer impresionează prin aria extinsă de acoperire a complexelor evenimente legate de devenirea eparhiei bihorene a catolicilor de rit răsăritean. Deja din primele pagini ale volumului, respectiv cele dedicate debutului Unirii religioase printre românii din Partium și Transilvania, cititorul poate sesiza cu ușurință strădania pregnantă a specialistei orădene de a nu-i scăpa nimic din ceea ce este esențial pentru înțelegerea și descifrarea optimă a fenomenelor istorice. Poate tocmai din motivul de a-și argumenta și explicita cât mai coerent și minuțios aprecierile raportate transferului confesional al „toleraților”, autoarea își fixează ca „startere” ale analizei sale câteva repere destul de îndepărtate în timp. Practic, se demarează de la momentele constituirii principatului autonom al Transilvaniei, apoi se fac precizări relative la luptele dintre partidele turcofile și germanofile din Bihor, se traversează decisiva etapă a căderii Oradiei și, numai după ce s-au făcut cu atenție acești primi pași, se ajunge la caracterizarea regimului dominat de principii calvini și de dietele protestante, problematică de la care pornesc majoritatea investigațiilor dedicate Unirii religioase. Desigur că o asemenea metodologie de abordare necesită un efort suplimentar și ea spune totul despre grija Iuditei Călușer de a nu cădea în capcana superficialității.

Atenția la detaliul semnificativ caracterizează și rândurile consacrate presiunilor și persecuțiilor reformate, respectiv cele în care se narează despre desființarea Episcopiei romano-catolice a Oradiei, despre interzicerea funcționării Capitulului și a ordinelor călugărești, despre transferarea averilor instituțiilor „latine” în posesia fiscoșului și a principilor ardeleni, despre statutul „tolerat” al românilor aflați sub incidența *Approbatae*-lor, despre trăsăturile strategiilor reformate de ademenire a

<sup>213</sup> Idem, „*Crisia*” XI-XX. *Index alfabetic*, în „*Crisia*”, XXI/1991

<sup>205</sup> Idem, *Un moment semnificativ din relațiile stabilite între școlile românești din Blaj, Beiuș și Năsăud în contextul luptei pentru dezvoltarea învățământului românesc*, în „*Crisia*”, VIII/1978

<sup>206</sup> Idem, *Instrucția preoților greco-catolici din eparhia Oradea în secolul al XIX-lea*, în „*Crisia*”, XXVI-XXVII/1996-1997

<sup>207</sup> Idem, *Biblioteca profesorului Teodor Roșiu de la Beiuș (1841-1894)*, [în colaborare cu Constantin Mălinaș], în „*Crisia*”, XIX/1989; Idem, *Informații documentare inedite privind reconstituirea unei biblioteci bihorene. Biblioteca liceului din Beiuș (1850-1890)*, [în colaborare cu Constantin Mălinaș], în „*Crisia*”, XV/1985; Idem, *Biblioteca liceului din Beiuș între anii 1835-1845*, [în colaborare cu Constantin Stelaru], în „*Crisia*”, XII/1982

<sup>208</sup> Idem, *Contribuții la viața și activitatea cărturarului bihorean Ioan Munteanu (1808-1860)*, [în colaborare cu Constantin Mălinaș], în „*Crisia*”, XI/1981

<sup>209</sup> Idem, *Conscrierea domeniului Beiuș din anul 1778*, [în colaborare cu Ana Ilea], în „*Crisia*”, XXV/1995

<sup>210</sup> Idem, *Contribuții documentare privind instituțiile locale din plasa Salonta (secolul al XVIII-lea)*, în „*Crisia*”, XXI/1991

<sup>211</sup> Idem, *Informații documentare privind instituțiile spitalicești din Bihor (secolele XVIII-XIX)*, în „*Crisia*”, XIII/1983

<sup>212</sup> Idem, *Din istoricul băilor Tinca*, în „*Crisia*”, XIX/1989; Idem, *Istoricul băilor termale „1 Mai” de lângă Oradea*, [în colaborare cu T. Sfârlea], în „*Crisia*”, X/1980

ortodocșilor (cu accent pe acordarea pentru cei atrași a dreptului de a-și numi episcopi care să activeze în paralel cu vîlădicii ortodocși și a privilegiului de a participa la sinoadele protestante) sau despre consecințele fericite și nefericite ale calvinizării „grecilor” (pe de o parte, introducerea slujbelor în limba română și tipărirea cărților de cult românești, iar pe de altă parte, înlăturarea icoanelor, nerespectarea posturilor, interzicerea rugăciunilor pentru morți, renunțarea la slujbele botezului și cununiei, schimbarea calendarului, catehizarea credincioșilor după învățăturile calvine etc.)<sup>214</sup>.

Expunerea continuă cu schițarea unei utile hărți religioase a Bihorului de dinaintea cuceririi imperiale. Se observă că, în teritoriile nordice, din pricina ponderii mai consistente a etniei maghiare, dar și datorită influenței puternicului centru protestant al Debreținului, unde erau hirotoniți mulți preoți răsăriteni, reforma s-a impus mai ferm printre comunitățile „grecești”. În schimb în sud, înspre Beiuș, unde sălășuia o compactă populație românească, s-au consemnat, îndeobște, aderări formale la crezul calvin, determinate mai cu seamă de dorința câștigării privilegiilor, recompenselor sau chiar titlurilor nobiliare promise de către principii. Drepturile făgăduite parohilor ortodocși care consimeau transferul spiritual, echivalente celor deținute de clerul calvin, întru chipau, deseori, o ispită extrem de mare. Tocmai în această zonă a mutațiilor religioase superficiale se vor înregistra, în condițiile schimbării regimului politic, primele și cele mai masive „trădări” ale calvinismului de către români.

După această convingătoare demonstrație legată de câteva dintre metamorfozele factorilor de credință care au contribuit la coagularea, peste câteva decenii, a Unirii religioase a „grecilor” din Partium cu Biserica Romei, autoarea revine la prezentarea componentelor socio-politice din sfera motivațiilor pregătitoare ale catolicizării. Se subliniază că, după ce – în 1660 – cetatea Oradei a căzut sub stăpânire turcească, aproape întregul comitat al Bihorului s-a încorporat în teritoriul pașalăcului, în forma a cinci sangiacuri. Deși cei 32 de ani de stăpânire otomană care au urmat au fost descrise în vechea noastră istoriografie drept o „epocă întunecată”,

<sup>214</sup> Idem, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea. Contribuții monografice*, Oradea, 2000, capitolul I, *Structura ierarhico-organizatorică a Episcopiei Greco-Catolice de Oradea*, subcapitolul 1, *Începuturile constituirii diecezei (1692-1777)*, p.27-42

specialista orădeană specifică faptul că, în lumina cercetărilor recente, un atare tablou nu corespunde realității și că, în respectiva perioadă, nici satele nu s-au depopulat, nici economia și comerțul nu au decăzut și nici exercitarea religiilor creștine nu s-a întrerupt, convocându-se pe mai departe și sinoade calvine, dar manifestându-se și cultul ortodox<sup>215</sup>.

Trecând în revistă secvențele „Reconquistei” catolice de după depresurarea Vienei, etapa recuceririi Bihorului și îndelungata rezistență a cetății Oradea, analiza ajunge la relevarea semnificației adunării generale nobiliare din 1688, care a refăcut, practic, comitatul și l-a desemnat în fruntea sa, în virtutea tradiției, pe episcopul „latin” Benkovics, nerăbdător în a reconstitui privilegiile medievale ale diecezei sale. Se menționează că restaurația imperială s-a derulat, în fapt, pe două fronturi: pe de o parte, unul militar, având la bază planul schițat de generalul Caraffa, iar pe de altă parte, unul religios, fundamentat pe un proiect prozelitist al lui Kollonich, integrat în amplul document *Einrichtungswerk*. În actul din urmă, cardinalul semna la îngrijorare pozițiile puternice ale reformatilor și ortodocșilor la frontierele estice ale imperiului și se arăta gata, prin măsurile gândite, să facă tot posibilul pentru a răsturna dezavantajoasă situație<sup>216</sup>.

Împrejurările politico-militare au fost, scrie Iudita Călușer, favorabile demersului său, deoarece, în sfârșit, în 1692, Heissler a intrat în Oradea și, în luna octombrie a aceluiași an, s-a început, din considerente economico-administrative, conscrierea populației, satelor și bunurilor comitatului Bihor. Respectiva întreprindere punea în lumină dezastrul demografic al zonei, dar autoarea, cu mult simț critic, amendează plauzibil imaginea oferită de tabelele statistice ale epocii cu argumentele unor studii actuale, care vin în sprijinul tezei ce infirmă datele adunate, deseori pe baza mărturiilor verbale, de comisarii-conscriptori, apreciind că populația (în covârșitoare parte retrasă în locuri ferite) trebuie să fi fost măcar de trei ori mai mare decât cea luată în evidență. Corectând pe alocuri informații eronate, transmise de scrisul istoric tradițional, și contestând cu curaj și pricepere teze ce păreau imuabile, specialista orădeană se înscrie printre cunoscătorii de excepție ai istoriei locale, iar acest fapt îndeamnă la o lecturare atentă a rândurilor ei consacrate Unirii religioase.

<sup>215</sup> *Ibidem*

<sup>216</sup> *Ibidem*

Amplul proces de reconsolidare catolică în regiune este urmărit, până la a-i angrena pe români, în componenta sa „latină”. O asemenea procedură relativ originală de investigare îndreptățește referirile Iuditei Călușer la eforturile lui Benkovics de a repopula comitatul – eficient concretizate prin obținerea unei patente imperiale care, în septembrie 1692, prevedea atractive scutiri acordate pe doi sau trei ani celor ce reveneau la casele lor – și la programul de reconstrucție a bisericilor, școlilor, edificiilor publice etc., inițiat de episcopul-comite. Se subliniază că strădaniile romano-catolicilor nu au fost zadarnice, episcopia lor redobândind, printr-un decret imperial publicat în noiembrie 1693, bunurile înregistrate în proprietatea ei de o conscripție fiscală efectuată în 1552. Chiar dacă, în urma a numeroase procese și dispute cu proprietarii domeniali particulari și cu jurisdicțiile vecine, dieceza „latină” nu și-a recuperat toate averile deținute în evul mediu, Benkovics se putea declara satisfăcut de bogățiile recăștigate, cu atât mai mult cu cât și Capitlul fusese repus în posesia vechilor sale drepturi materiale<sup>217</sup>.

După cum bine sesizează autoarea, rezolvarea chestiunilor de proprietate nu reprezenta o garanție suficientă pentru funcționarea optimă a eparhiei „latine”. Mulți dintre cei care cedaseră anterior presiunilor protestante nu doreau și nici nu puteau fi constrânși în mod direct să mai revină în Biserica romană, iar fără existența unei turme numeroase, puterea și prosperitatea păstorului nu se mai justifica. Singura soluție care se întrezărea pentru depășirea unei asemenea crize era aceea a atragerii românilor – în parte, superficial calvinizați într-o etapă precedentă – la catolicism. Desigur că randamentul captării „toleraților” depindea de câteva condiții esențiale: în primul rând, de asigurarea unor privilegii pentru cei convertiți, iar în al doilea rând, de formularea unor pretenții minimale față de ei, bine cunoscut fiind deosebitul atașament al „valahilor” la aspectul ceremonial al credinței lor tradiționale. În ceea ce privește a doua condiție, ea părea oarecum ușor de îndeplinit prin aplicarea modelului florentin de Unire, adică unul care presupunea acceptarea a doar patru clauze dogmatice, angajând, în schimb, respectarea tuturor rânduielilor răsăritene<sup>218</sup>.

<sup>217</sup> *Ibidem*<sup>218</sup> *Ibidem*

Iată deci că treptat, făcând dovada unei vădite precauții în a nu omite nici una dintre determinările importante ale transferului confesional, Iudita Călușer ajunge la momentele de început ale Unirii religioase românești. Să recunoaștem că cercetării ei i se pot reproșa doar câteva lipsuri, nici acelea esențiale derulării coerente a analizei. Bineînțeles că unii teologi și chiar istorici de astăzi ar critica perspectiva ei și ar susține că lucrarea pune accentul doar pe „motoarele” politico-economice și sociale ale catolicizării, neglijând tot ceea ce ține de credință, de trăirile și de convingerile spirituale ale actorilor evenimentelor confesionale de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea. O atare observație ar părea mai mult decât îndreptățită, dar, dacă citim cu atenție cartea specialistei orădene, observăm că ea evită de regulă a afișa o atitudine sentențioasă, expunând lucid și detașat faptele și lăsând loc unor interpretări dintre cele mai diverse. Printr-o asemenea procedură inspirată, autoarea reușește să formuleze niște ipoteze care se pretează mai degrabă la completări decât la contestări. Suntem înclinați să credem, în acest sens, că Iudita Călușer a scăpat din vedere factorul spiritual al conturării opțiunii „toleraților” pentru Biserica Romei nu din rea voință, ci pentru că este încă tributară metodologiilor marxiste (pe care de altfel și le-a însușit și le-a aplicat admirabil în investigația ei). O constatare de acest gen întruchipează mai curând un merit decât o lacună a amplului studiu pe care l-a elaborat, iar cine dorește și are competența de a îmbunătăți oferta ei este discret invitat să o facă, fără a fi nevoit să anuleze sau să contrazică demonstrațiile incluse în lucrare.

Unii specialiști, mai ales dintre cei mult prea sensibili față de semnalarea influențelor maghiare în istoria românilor, ar putea totodată obiecta că cercetarea supraevaluează rolul episcopiei „latine” de Oradea în derularea primelor secvențe ale Unirii religioase. Sigur că dezbaterile privind primordialitatea importanței unuia sau altuia dintre elementele și procesele variate și complexe care i-au condus pe „greci” înspre opțiunea pentru Biserica Romei nu s-au încheiat și, cu certitudine, nu se vor încheia în curând. Însă modul în care autoarea ne-a condus dinspre frământările legate de restaurarea diecezei „latine” înspre soluția catolicizării românilor este pe deplin logic și are aspectul unei înlănțuiri firești a evenimentelor, iar până când nu apar alte ipoteze mai convingătoare, propunerea ei pare, în mare parte, acceptabilă.

Lucrarea are în vedere, conform cerințelor istoriografice actuale, și dimensiunile europene ale Unirii. Astfel, Iudita Călușer precizează că

experimentul religios la care urmau să fie supuși românii avea consistente antecedente, unele reușite în întregime sau parțial, precum cele privind atragerea ucrainenilor din regatul polon (Brest, 1596), a rutenilor din Ucraina transcarpatică (Užhorod, 1646) sau a armenilor (1691), altele eșuate, ca și încercarea din 1688 de a-i cuprinde pe sârbii din Ungaria. Traversând toate aceste etape din care au avut multe de învățat, „latinii” și-au putut contura o strategie eficientă și pentru românii și rutenii din Ungaria, extinsă ulterior și asupra Transilvaniei. Între etapele aplicării respectivei strategii, s-au numărat atât elaborarea diplomei din 1691, cât mai ales redactarea scrisorii privilegiale a lui Leopold I din 23 august 1692, despre care ni se spune că, deși inițial viza sprijinirea activității episcopului rutean de la Mukačevo, i-a inclus, în cele din urmă, pe toți preoții și credincioșii catolici de rit oriental din imperiu. Cele două documente sunt considerate de către autoare ca întrupând baza juridică a transferului confesional al „grecilor” din Partium, ea insistând cu deosebire asupra actului al doilea, care, prin prevederea echivalenței de statut dintre clerul „latin” și cel unit, se transforma într-un factor decisiv al ecuației catolicizării<sup>219</sup>.

Străduindu-se să detecteze toate centrele de putere și de influență care s-au manifestat și uneori au interferat în procesul complex al absorbției spirituale a românilor, pe măsura apropierei de momentul exprimării opțiunii „toleraților”, specialistă orădeană se referă din ce în ce mai puțin la episcopia „latină” a Oradei, sesizând că punctul de greutate s-a mutat pentru o vreme în dieceza de Mukačevo. Această eparhie ne este prezentată, oarecum exagerat, drept un adevărat avanpost religios al imperiului în centrul și răsăritul Europei, unde, din noiembrie 1689, își desfășura activitatea cu abilitate și convingere vicarul apostolic Iosif de Camillis, personajul principal al acțiunilor de convertire din Sătmăr și Bihor. Beneficiind de sprijinul Curții și al cardinalului Kollonich, scrie autoarea, el a inițiat cu rapiditate demersurile prozelitiste, organizând două sinoade în Sătmăr (în 1690 și 1691) și infiltrându-se și în Crasna prin eficiente tactici de ademenire și prin hirotoniri de preoți<sup>220</sup>.

Ne pare deosebit de interesantă observația Iuditei Călușer potrivit căreia, cu toate presiunile evidente ale „latinilor” orădeni și ale uniților de la Mukačevo, primul pas al transferului confesional din Bihor a fost făcut

nu prin demersurile lor, ci prin libera voință a clerului local. Astfel, în 17 octombrie 1692, parohii răsăriteni din comitat și din vecinătatea lui s-au adresat episcopiei rutene, iar evenimentul a fost consemnat în *Diarul* lui Iosif de Camillis, păstorul rutean notând că Isaia, călugăr grec și paroh în Debrețin, a venit la Mukačevo împreună cu un alt preot român și i s-au închinat în numele clerului din tractul Orăzii. De abia din 1693, deci de după această inițiativă, Benkovics și Iosif de Camillis au început să corespundă pe tema atragerii „toleraților” și liderul rutean a fost invitat de către episcopul-comite să viziteze Bihorul. Era o epocă în care între cele două eparhii, de Oradea și de Mukačevo, nu se manifesta încă rivalitatea juridicțională generată de extinderea sferelor de influență.

Din același an 1693, continuă autoarea, episcopul rutean hirotonea deja preoți în comunitățile de la vest de Transilvania, introducându-i sub autoritatea lui Isaia din Debrețin, pe care îl numise vicar pentru „valahii” din părțile ungurene, o primă autoritate ecleziastică a greco-catolicilor din zonă. Urmând cu fidelitate direcțiile proiectului său schițat anterior, în 1695 Iosif de Camillis a venit la Oradea și a publicat pentru preoții uniți, în Congregația generală a comitatului, scrisoarea privilegială din 23 august 1692, a intensificat hirotonirile, a luat măsuri de decalvinizare a populației românești etc. Pentru bunul mers al prozelitismului, el a acceptat ca de aspectele locale ale Unirii religioase să se ocupe Ștefan Farkas, vicar al episcopului „latin”, care s-a implicat atât de serios în propagarea catolicismului printre „greci”, încât a devenit un cunoscător de excepție și un iubitor al tradițiilor lor, lăsând prin testament prețioase obiecte de cult răsăritene în beneficiul românilor atrași la credința romană. Tacticile de mare randament schițate de Iosif de Camillis, combinate cu acțiunile viguroase ale diecezei „latine”, au asigurat succesul memorabil al transferului confesional nu numai în Oradea, ci chiar și în jurul Beiușului sau în alte zone relativ îndepărtate de cetatea reședință a comitatului Bihor<sup>221</sup>.

Așa cum e din nou de remarcat, demonstrația Iuditei Călușer „se leagă” foarte bine și are darul de a convinge. În pofida constatării că, repetăm, componenta spirituală a Unirii religioase este doar sporadic marcată în cercetările ei, recunoașterea faptului că opțiunea românilor pentru Biserica Romei s-a împlinit prin libera lor inițiativă și nu prin presiunile externe ale eparhiei „latine” sau ale celei de Mukačevo trimite înspre ideea că puterea credinței trebuie să fi jucat un rol de seamă în

<sup>219</sup> *Ibidem*<sup>220</sup> *Ibidem*<sup>221</sup> *Ibidem*



derularea evenimentelor. Din păcate, aspectul respectiv nu este aprofundat de către autoare pe măsura importanței sale, dar printre rânduri, ni se sugerează cu finețe că investigația rămâne deschisă tuturor completărilor de perspectivă, chiar și celor de natură teologică.

O analiză de amplitudinea celei întreprinse de specialistă orădeană nu putea omite, desigur, a zăbovi și asupra situației ortodoxiei din părțile ungurești, în epoca atât de frământată a schimbării regimului politic și a spectaculoaselor metamorfoze confesionale. În legătură cu acest subiect, ni se precizează că, în perioada luptelor pentru cucerirea Oradiei, cetatea avea un episcop ortodox, care funcționa sub tutela patriarhiei constantinopolitane și era apărat de temuta garnizoană româno-sârbă, dar el a profitat de prilejul oferit de succesele militare imperiale și a trecut la greco-catolicism. Apoi se mai știe că, cel puțin formal, ortodocșilor li s-a recunoscut dreptul de a-și exercita propria credință, prin dispozițiile venite din 1698 și 1699, care prevedeau ca „valahilor” să li se permită unirea cu oricare dintre religiile recepte sau rămânerea în crezul lor tradițional.

De altfel, scrie autoarea, nici celor ce consimțiseră să adere la Biserica Romei nu li s-a impus să se detașeze de tradiție. Atât rezoluțiile din anii 1698-1705 ale Curții (care defineau privilegiile catolicizaților de dată recentă fără a le perturba vechiul rit și canoanele), cât și diplomele leopoldine ale transferului confesional ardelean (mai cu seamă cea de-a doua, din 1701, care deși extindea privilegiile clerului și asupra mirenilor sau plebeilor, tot nu le pretindea adoptarea ceremonialului „latin”) sau scrisoarea papei Clement XI către Kollonich din 1705 (unde se menționa interdicția uzurpării ritului răsăritean în consacrare, ordonare, serviciu divin și administrarea sacramentelor) reprezintă documente ce dovedesc că nici una dintre forțele implicate în acțiunile prozelitiste nu și-a propus să atenteze la cutumele spirituale ale „valahilor”. O atare înțelegere manifestată de „latini” față de cei de curând atrași de partea crezului lor – derivată, credem noi, dintr-o strategică prudentă și din puterea modelului florentin de Unire – a determinat, consideră Iudita Călușer, extinderea spectaculoasă a transferului confesional, care a fost transpus în realitate și în Transilvania, prin sinodul din 1697 și prin hotărârile din 1698 și 1701 ale elitei clericale românești. În opinia specialistei orădene, factorii

esențiali în propagarea fructuoasă a preceptelor romane peste tot în teritoriile din imperiu locuite de „greci” au fost ieziții și statul<sup>222</sup>.

Precum ceilalți autori care au făcut dovada unei excelente cunoașteri a istoriei locale, dar și a fenomenului general al Unirii religioase românești (vezi Ioan Ardeleanu, Iacob Radu, Gheorghe Gorun etc.), nici Iudita Călușer nu disociază, pe bună dreptate, aderările din Partium de cele din Transilvania, interpretându-le ca etape care se definesc reciproc ale aceluiași proces general, deopotrivă confesional și național. Meritorie apare nu atât perspectiva în sine – care, deși nu este nici pe departe inedită, rămâne incontestabil actuală prin corectitudinea ei – ci strădania cercetătoarei orădene de a o adânci și de a pune în lumină alte și alte valențe care să reliefeze densa și organica relație dintre opțiunea românilor din părțile apusene și cea a conaționalilor lor din provincia intracarpatică. În acest sens, autoarea face excelente referiri la încercările lui Atanasie Anghel de a-și extinde autoritatea înspre uniții de la vest de dieceza sa, insistând asupra scrisorii din 20 iulie 1701, adresată de vlădica Ardealului protopopului Dumitru din Velența și preoților săi. Epistola îndemna clerul din tractul Oradiei să adopte credința romană și anunța trimiterea logofătului Ioan în Bihor, spre a aduce lămuririle necesare. Mai mult decât atât, rândurile păstorului transilvănean făceau aluzie la corespondența sa cu Benkovics pe tema catolicizării „grecilor” din părțile ungurești, dezvăluind limpede implicarea eparhiei românești din principat în evenimentele din Partium.

Dar după momentele de extaz, observă Iudita Călușer, au urmat și cele de agonie. Benkovics s-a stins în 1702, iar accesul lui Iosif de Camillis spre comitatul bihorean a fost blocat datorită izbucnirii războiului dintre Curte și Francisc Rákóczi al II-lea. Oricum, la data aceea, zona figura deja printre cele convertite și era nominalizată în episcopia de Mukačevo cu protopopiatul de Oradea și cu 50 de parohii. Criza generată de acerbele lupte s-a adâncit odată cu moartea lui Iosif de Camillis, în urma căreia scaunul eparhiei rutene a traversat un dificil deceniu de vacanță.

Campaniile militare, adaugă autoarea, au provocat mari prejudicii catolicismului în ansamblu. Noul păstor latin, Csáky, nu a reușit să revină în Bihor decât după anul 1711, fiind apoi constrâns să reia propaganda pe un teren aproape viran. De reculul credinței romane profitaseră, bineînțeles, ortodocșii, în timpul războiului instalându-se în comitat un

<sup>222</sup> *Ibidem*

episcop al lor, pe nume Petru Hristofor (Cristofor), care a recâștigat spectaculos terenul pierdut de răsăriteni în timpul lui Iosif de Camillis, atrăgând de partea sa în special parohiile din jurul Beiușului<sup>223</sup>.

În timpul acestei perioade tulburi, subliniază specialistul orădeană, s-a derulat și ciudatul episod avându-l ca protagonist pe episcopul sârb de la Arad, Martinovici. Acest vlădică solicitase păstorului „latin” acceptul pentru o vizită canonică în comitatul bihorean și primise dreptul de a intra aici, însă numai cu condiția aderării sale la catolicism. Secvența respectivă spunea multe despre atitudinea duplicitară – am putea spune aproape generalizată – a elitelor, într-o epocă de rapide și neașteptate schimbări, deoarece Martinovici a consimțit la cele ce i s-au impus, a fost rehirotonit cu maximă discreție în capela din Oradea și, deși a rămas în scaunul episcopal ortodox de la Arad, în teritoriile din Bihor nu a împiedicat propagarea crezului roman, ba chiar a lucrat în taină pentru catolici, în schimb permițându-i-se să ungă în continuare preoți în zonă<sup>224</sup>.

În finalul narațiunii sale despre începuturile Unirii religioase, Iudita Călușer specifică faptul că, nici măcar în timpul vicarului „latin” Martin Kebell, prelat autorizat să supravegheze situația preoților români, nu s-a reușit recuperarea clerului și credincioșilor din zona Beiușului. De abia odată cu demararea activității părintelui misionar Paul László – numit, în 1712, paroh în Beiuș și, în 1713, arhidiacon al românilor uniți din dieceză – s-au reconstituit eficient bazele organizatorice ale structurilor parohiilor greco-catolice beiușene. Memoriul său către episcopul Csáky evidențiază o gândire limpede, riguroasă și sistematică, pe deplin capabilă să-și asume uriașul efort de revigorare a Unirii religioase<sup>225</sup>. Cu acestea însă, analiza specialistei orădene se depărtează de perioada de debut a transferului confesional românesc și iese astfel din aria preocupărilor studiului nostru.

Se mai revine, sporadic și indirect, la momentele începuturilor catolicismului „valah” doar în capitolul al II-lea al lucrării, prin câteva considerații asupra conscrierii camerale a comitatului Bihor din anul 1692. Ele contestă, după cum s-a mai precizat, pe baza unor investigații recente, rezultatele consemnate superficial de comisarii-conscriptori în tabelele lor statistice, anulând teza istoriografică tradițională a depopulării părților

ungurene în timpul conflictelor dintre Curtea imperială și puterea otomană<sup>226</sup>. E o precizare utilă, ca atâtea altele pe care autoarea le-a integrat în ampla ei cercetare.

În ceea ce privește suportul documentar și bibliografic al sondajului de mari dimensiuni al Iuditei Călușer, trebuie specificat că el este la fel de serios ca și conținutul cărții. S-au avut în vedere, în primul rând, toate materialele semnificative, românești sau străine, care s-au publicat în domeniul istoriei locale, respectiv lucrările lui Bunyitay Vincze, Málnási Ödön, Ioan Ardeleanu, Borovszky Samu, Gyalokay J., Ștefan Tășiedanu, Nicolae Firu, Petre Dejeu, Iacob Radu, Gheorghe Lițiu, Csernák Béla, Mezösi Károly, Aurel Tripon, Ștefan Lupșa, Virgil Maxim, Florian Dudaș, Liviu Borcea, Gheorghe Gorun, sinteza colectivă de istorie a orașului Oradea, editată în 1995, câteva șematisme greco-catolice tipărite la Oradea etc. Pe lângă acestea, s-au utilizat sintezele de istorie bisericească sau națională și studiile unor autori reputați, ortodocși și greco-catolici, precum Nicolae Iorga, Nicolae Dobrescu, Ioan Georgescu, Zenovie Păclișanu, Ștefan Meteș, Ioan Lupaș, Aloisie Tăutu, Mircea Păcurariu și alții, la care s-au adăugat utile contribuții semnate de specialiști contemporani, ca Ioan Lumperdean, Varga János, Ovidiu Ghitta, Șerban Turcuș, Violeta Barbu ș.a.m.d. Nu puteau lipsi, desigur, dintr-o asemenea cercetare, trimiterile la cunoscutele investigații ale lui Bariț, Nilles, Zsatkovics, Hodinka, Lukinich, Bernath etc. Inspirat este de asemenea apelul la analizele dedicate constituțiilor transilvane (vezi referirile la traviile lui Herlea, Șotropa și Floca). În planul surselor arhivistice, au fost excelent valorificate documentele Capitlului și ale Episcopiei romano-catolice de Oradea. Deranjează puțin doar citările din *Istoria Bisericii Române*, ediția din 1958, o lucrare excesiv ideologizată.

Chiar dacă, în optica Iuditei Călușer, Unirea religioasă a românilor se definește mult prea simplu drept corolar al variatelor proiecte și strategii, în cea mai mare parte cu tentă politică – această caracterizare oferind o perspectivă insuficientă, considerăm, pentru un fenomen istoric de o atare complexitate –, demonstrația ei, care încorporează muncă enormă și deosebită rigurozitate, merită toate aprecierile noastre.

<sup>223</sup> *Ibidem*<sup>224</sup> *Ibidem*<sup>225</sup> *Ibidem*<sup>226</sup> *Ibidem*, capitolul II, *Situația demografică*, p.92-93

## V.14. Cristian Barta

Pe alocuri, strădaniile tot mai evidente ale investigatorilor de astăzi ai Unirii religioase de a se angaja pe căi inedite de abordare a tematicii sunt încununute de succes. În câteva dintre recente și consistentele analize desprinse din tiparele desuetei literaturi polemice se impune, din ce în ce mai pregnant, contribuția benefică a tinerei generații de teologi greco-catolici. Racordați la actualele metodologii europene de cercetare, acești specialiști lucizi, sistematici și dornici de afirmare aparțin trecutului doar în măsura în care refac, după o jumătate de secol de întrerupere, traseul fructuos al studiilor la Roma. Bine pregătiți, cu o altă mentalitate, unii au profitat din plin de oportunitatea de a exploata abundentul material arhivistic al Sfântului Scaun și s-au înscris cu competență în istoriografia confesională, dovedind că momentul catolicizării românilor ardeleni se descifrează cu adevărat numai dacă este privit dintr-o perspectivă complexă, care include și importante aspecte spiritual-dogmatice. Realizările lor lasă să se întrevadă posibilitatea împlinirii mai vechiului deziderat, de atâtea ori afirmat, al strânsei colaborări dintre istorici și teologi în surprinderea tuturor factorilor care au motivat opțiunea clerului „tolerat” din Transilvania de la interferența veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea.

Din punctul de vedere al prezentei incursiuni în scrisul istoric dedicat Unirii religioase, semnificativă pare a fi teza de doctorat a lui Cristian Barta, rectorul Institutului Teologic Greco-Catolic din Blaj, un reprezentant remarcabil al „noului val” la care s-a făcut referire în rândurile de mai sus. Purtând titlul *Episcopii Bisericii Unite cu Roma, Greco-Catolică, slujitori ai credinței apostolice*, lucrarea sa marchează o admirabilă reușită în ceea ce privește reliefaarea enormelor, dar coerentelor eforturi depuse pe parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea de elitele greco-catolice românești spre a conferi bisericii lor o solidă și conștientizată identitate. Inițiativa cercetărilor de o atare natură era reclamată, subliniază autorul în partea introductivă a amplei sale analize, de faptul că s-a publicat prea puțin despre teologia dogmatică a Bisericii Unite și că nu s-a aprofundat chestiunea individualității ei spirituale ca rezultată a unui îndelungat și bine gândit proces de căutări ideologice.

Ni se precizează, din capul locului, că temelia identității greco-catolice este alcătuită din doi piloni durabili: credința romană și

tradiția răsăriteană, o realitate atestată încă în primele sinoade ale Unirii, respectiv cele din perioada 1697-1700. Poate tocmai de aceea, crede Cristian Barta, autenticitatea acestor sinoade a fost vehement contestată de specialiști ortodocși precum Silviu Dragomir, Mircea Păcurariu și mulți alții, care, din dorința de a demola fundamentele catolicismului românesc, au punctat nemilos absența elementului religios veritabil din toate etapele de început ale transferului confesional al „toleraților” ardeleni. Din păcate, continuă rectorul blăjean, nici replica dată de cercetătorii uniți nu a fost întotdeauna pe măsura așteptărilor, strădaniile lui Alexandru Grama, Augustin Bunea, Aloisie Tăutu etc. de a anihila tezele ortodoxe deviind frecvent de la logica argumentației istorico-teologice înspre neavenite considerații apologetice cu privire la deciziile clerului „grec” din Transilvania anilor 1697-1700. Autorul subliniază că tensiunile în aparență interminabile din literatura dedicată Unirii religioase au fost mai nou diminuate de contribuțiile școlii istorice clujene (se face trimitere, în acest context, la traviile lui Pompiliu Teodor, Nicolae Bocșan, Ioan Chindriș, Ovidiu Ghitta, Greta Miron, Remus Câmpeanu ș.a.), care țin cont de componentele teologice ale evenimentelor analizate, dar oferă o perspectivă neconfesională asupra lor. Succinta trecere în revistă a preocupărilor legate de deslușirea cadrului istoric și a motivațiilor transferului confesional al românilor ardeleni se încheie cu reiterarea constatării că s-au elaborat, în genere, prea puține studii despre dogmele greco-catolice (se amintesc doar materialele lui N. Mladin, V. Micle, Z. Pâclișanu și O. Bârlea), dar că editările recente ale unor scrieri teologice importante, semnate de elitele Bisericii Unite pe parcursul veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea (realizate de I. Mârza, L. Stanciu, N. Bocșan, I. Cârja etc.), pot aduce lămuriri suplimentare în ceea ce privește latura spirituală a Unirii religioase<sup>227</sup>.

E lesne de observat că investigând problematica de lungă durată a cristalizării identității spirituale a Bisericii Unite, Cristian Barta nu și-a propus, pe bună dreptate, să contureze o imagine detaliată a istoriografiei referitoare la catolicizarea „toleraților”, ci numai să-i surprindă mutațiile esențiale și să-i reliefeze sporadicele abordări cu nuanță teologică. Focalizându-și atenția asupra chestiunilor profunde de identitate

<sup>227</sup> Cristian Barta, *Episcopii Bisericii Unite cu Roma, Greco-Catolică, slujitori ai credinței apostolice*, [teză de doctorat în manuscris], București, 2002, *Introducere*, p.8-16

confesională, el a zăbovit asupra începuturilor procesului de aderare a românilor la Biserica Romei doar atât cât era nevoie pentru a restaura fundalul istoric al tematicii puse în discuție. Din acest motiv, paginile pe care le-a consacrat momentului Unirii religioase nu sunt numeroase, dar impresionează prin claritatea și corectitudinea expunerii, ceea ce ne-a determinat, de altfel, să le evaluăm în prezentul nostru studiu.

Primilor pași ai transferului confesional românesc le este dedicat capitolul intitulat *Unirea cu Roma*, deschis cu o analiză obiectivă a contextului social, politic și religios care a marcat deciziile lui Teofil și Atanasie Anghel. Într-un stil de-acum clasic, se pornește de la caracterizarea cadrului constituțional al provinciei, susținut de osatura celor trei națiuni privilegiate și a celor patru religii recepte, care au conturat și consolidat, pe parcursul evului mediu, un sistem politic injust. În condițiile excluziei etniei majoritare din sfera drepturilor publice și cetățenești, conchide autorul, nu s-a putut încheia o elită capabilă să revendice un statut superior pentru români. Mereu ignorați, ei au rămas ancorați într-o imobilă societate feudal-rurală, alcătuită în mare parte din țăranii iobagi. Comunitatea lor, decapitată prin asimilarea de către Stări a nobilimii mari proprietare, gravita doar în jurul bisericii și a clerului, factori care nu asigurau nici măcar o suficientă reprezentare cultural-spirituală. Oricum însă, adaugă Cristian Barta, rolul instituției ecleziastice a „toleraților” a crescut mult prin Unirea religioasă, mai cu seamă prin diplomele imperiale care promiteau preoților „greci” privilegii egale cu cele ale clerului recept. Astfel, actul aderării la catolicism împreună cu diplomele leopoldine aferente au întruchipat baza legală a memoriilor sociale și politice ale lui Inochentie Micu, ele deschizând, la rândul lor, orizontul luptelor situate deasupra dimensiunii confesionale. Specialistul blăjean ține să specifice că Inochentie Micu, atașat intereselor etnice, s-a raportat cu prioritate, în cererile sale, la a doua diplomă leopoldină a Unirii religioase, deoarece respectivul act îi număra și pe mirenii români între Stări.<sup>228</sup>

În mod paradoxal, capitolul *Unirea cu Roma* este redactat cu o atât de mare detașare față de evenimentele religioase analizate, încât lasă impresia că a fost redactat de un istoric laic, nu de un teolog. Se recunoaște, cu absolută sinceritate, că opțiunea pentru Biserica Romei nu s-a redus la

<sup>228</sup> *Ibidem*, capitolul I, *Unirea cu Roma*, subcapitolul 1, *Contextul social, politic și religios al Unirii*, p.17-21

parametrii ei transilvani și că inițiativele au venit dinspre Viena, generate de dorința Curții de a împlini obiectivele politice legate de diminuarea puterii taberei nobiliare calvine, de reducerea autonomiei Stărilor și, cu precădere, de limitarea puterii națiunii constituționale maghiare. De asemenea, se admite – cu o imparțialitate rar întâlnită în materialele cu conținut istoric elaborate de teologi – că sinoadele anilor 1697-1700 au pus incontestabil în lumină interesele socio-economice ale clerului românesc și, mai ales, năzuința lui de egalitate deplină cu preoții religiilor recepte.

Numai după ce consimte că aspectele „lumești”, frecvent uzitate de istoriografia laică în motivarea catolicizării „toleraților”, nu pot fi nicidecum eliminate din ecuația Unirii, autorul completează că o perspectivă socio-economică asupra problematicii nu este capabilă să aducă toate lămuririle necesare bunei înțelegeri a evenimentelor, deoarece avem, în fond, de-a face cu un act ecleziastic, căruia ar părea absurd a nu i se sesiza deloc valențele religioase. Componenta spirituală a transferului confesional românesc este cu atât mai evidentă, susține cu temei Cristian Barta, cu cât cele petrecute în Transilvania se integrau organic în amplul context est-european al aderărilor la credința romană, adică în strategia Sfântului Scaun de refacere a unității creștine prin atragerea comunităților de rit „grec” din răsăritul Europei. Dintr-un atare punct de vedere, diplomele leopoldine ale Unirii religioase reprezentau confirmări imperiale ale planurilor de durată lungă schițate la Roma<sup>229</sup>. Iată deci că, deși interesat de „motoarele” spirituale ale procesului de catolicizare, rectorul blăjean nu le exacerbează și nu le situează din start înaintea motivațiilor politico-materiale, mulțumindu-se, cu moderație, să revendice doar luarea lor în considerare.

Ni se specifică apoi că procesul de calvinizare, deosebit de puternic în Transilvania, a contat enorm în decizia clerului „tolerat” de a accepta propunerile Vienei și ale Romei. Aceasta pentru că preoții ortodocși sesizaseră deja de multă vreme că presiunile autorităților protestante nu vizau altceva decât acapararea bisericii lor. Spre exemplu, diploma de confirmare a lui Teofil în scaunul episcopal, emisă de guvernatorul Gheorghe Bánffy, îl poziționa din nou pe vlădică sub controlul total al superintendentului calvin, iar o asemenea subordonare strictă se situa în prelungirea mai vechilor imixțiuni reformate în spațiul devoțional al „toleraților”, cu consecințe dezastruoase pentru spiritualitatea românească,

<sup>229</sup> *Ibidem*

precum demolarea vieții monastice, tratarea multor tradiții și obiceiuri răsăritene ca superstiții, impunerea catehismelor calvine în literatura română de cult etc. Ca și când opresiunile amintite nu ar fi fost de ajuns, scrie Cristian Barta, superintendentul calvin se mai și autoproclama „episcop al valahilor”<sup>230</sup>.

Deoarece abuzurile protestanților sunt prezentate de autor ca principal factor care a influențat orientarea clerului și mirenilor „greci” din Ardeal înspre Biserica Romei, se insistă pe larg asupra lor, enumerându-se și alte situații definitorii pentru intoleranța calvină. Teologul blăjean menționează că, în timpul lui Eftimie – primul vlădică ortodox care a încercat să-și organizeze dieceza împotriva ofensivei reformate –, a funcționat și un episcop calvin al românilor, Pavel Tordași, iar în vreme ce preoții subordonați lui Eftimie erau lăsați să moară de foame, predicatorii lui Tordași se bucurau de dreptul oficial de a colecta contribuții de la credincioșii lor. Practic, concluzionează Cristian Barta, ierarhia „valahă” calvinizată beneficia de aceleași privilegii și favoruri ca și cea maghiară, iar păstorul ortodox mai era menținut doar formal în scaun, de teamă ca „toleranții” să nu se supună arhierilor din țările române. Dacă cei ce acceptaseră credința principilor își câștigaseră prin compromisul făcut dreptul de nobilitate, ceilalți rămăseseră, în proporție covârșitoare, strânși în chingile iobăgiei, autoritățile cultivând astfel cu perfidie o conjunctură în care biserica românilor să răvnească la avantajele calvinizaților și să accepte cât mai grabnic asumarea Reformei<sup>231</sup>.

În pofida presiunilor însă, cedările spirituale dinspre ortodocși au fost sporadice și parțiale, iar instaurarea unui alt regim politic a schimbat datele problemei. Se venea de-acum cu o ofertă mai tentantă, care prezerva componenta ce părea esențială pentru credința românilor, și anume tradiția ritului și a canoanelor. Din acest considerent, observă rectorul blăjean, propunerile „latinilor” au fost mult mai repede și mai bine primite. Prăbușirea proiectelor prozelitiste protestante a fost pecetluită în sinodul lui Teofil din anul 1697, ocazie cu care vlădica și clerul său și-au exprimat noua opțiune și în lumina efortului de a curma dureroasele abuzuri calvine, însă și cu speranța că transferul confesional va fi perceput în mod florentin, ca unire în credință, dar cu respectarea tradițiilor răsăritene. Teologul

<sup>230</sup> *Ibidem*<sup>231</sup> *Ibidem*

blăjean recunoaște apoi încă o dată, cu admirabilă obiectivitate, că succesul procesului treptat și complex de aderare a „toleranților” la catolicism a depins în mare măsură și de programul socio-economic avansat de Curtea imperială și concretizat în cele două diplome leopoldine ale Unirii religioase<sup>232</sup>.

E aproape inutil să precizăm că tabloul istoric restaurat de Cristian Barta nu impresionează nicidecum prin originalitate. Ca teolog extrem de calculat, el a evitat în investigația sa să intre în competiție cu analizele istoricilor de profesie, conștient că o asemenea deșartă ambiție ar putea genera majore erori de interpretare. Din acest motiv, s-a mulțumit să preia din cercetările considerate îndeobște corecte (a utilizat abundent, spre exemplu, materialele lui Bunea în „radiografierea” bisericii românești din epoca tutelei calvine), eliminând însă și de acolo, cu multă cumpănire, aprecierile pe care le-a considerat mai exaltate. Deși era de așteptat ca, datorită formației sale, să supradimensioneze rolul factorilor spirituali în împlinirea transferului confesional, așa cum au procedat alți teologi, el s-a limitat la a revendica doar reevaluarea justă a motivațiilor Unirii, fără a nega influența consistentă a componentelor socio-economice și politice în evoluția credinței românilor. Puterea lui de a se plasa la distanțe egale între argumentările teologice și cele istorice ale catolicizării românilor ardeleni reprezintă o lecție de conduită științifică, pe care ar trebui să și-o însușească toți cei preocupați de tematica atât de sensibilă a trecutului nostru confesional.

Adevărata măiestrie profesională a lui Cristian Barta se face simțită mai cu seamă în partea lucrării sale dedicată fundamentelor dogmatice ale Unirii religioase. Aici se pornește de la îndreptățita constatare că modelul ideatic al aderării „toleranților” la catolicism l-a reprezentat actul împlinit prin Conciliul de la Florența. De aceea, în documentele sinoadelor românești care au optat pentru credința romană au fost incluse, cu deosebită grijă, cele patru arhicunoscute puncte dogmatice florentine. Deși numeroși autori s-au referit la ele, exprimând puncte de vedere extrem de variate în legătură cu semnificația lor, reala încărcătură doctrinară pe care au purtat-o și o poartă respectivele articole nu poate fi cuantificată cu mare precizie decât printr-o extinsă incursiune în trecuturile catolicismului, astfel încât narațiunea coboară chiar în vremurile debutului Conciliului de la Ferrara. Demarând analiza de la această etapă, rectorul blăjean își asumă

<sup>232</sup> *Ibidem*

un efort suplimentar, dar, pe de altă parte, luminează cu mare eficiență un tărâm pe care nici istoriografia și nici literatura confesională din spațiul nostru nu l-au sondat decât superficial, mai mult din rațiuni ce țin de didactica teologică. Dornic de a aduce lămuriri și completări într-un domeniu insuficient acoperit de bibliografia autohtonă de profil, specialistul blăjean face interesante trimiteri la prima sesiune comună a „grecilor” și „latinilor” veniți la Ferrara, la intenția papei de a prezida înalta întrunire (eșuată datorită vehementelor proteste ale răsăritenilor) și la situația de deplină egalitate a celor două grupuri participante, care a caracterizat desfășurarea dezbaterilor și a facilitat adoptarea importantelor poziții dogmatice comune<sup>233</sup>.

După schițarea cadrului general, autorul pătrunde în sfera profundă și complexă a disputelor și căutărilor spirituale. Sunt trecute în revistă discuțiile privind modalitatea purcederii din veșnicie a Spiritului Sfânt (subiect asupra căruia „grecii” și-au argumentat punctul de vedere prin apeluri frecvente la literatura patristică, în vreme ce „latinii” au preferat să-și susțină poziția prin tradiționalele lor discursuri filosofico-teologice cu tentă scolastică), se subliniază insistența părților de a-și susține demonstrațiile prin reflecții ale Sfinților Părinți din propria ambianță teologică (strategie care a generat un moment de criză a dialogului, depășită doar prin inspirația delegatului catolic Giovanni de Montenero de a recurge la pasaje din scrierile Sfinților Părinți răsăriteni) și se relevă primul compromis important al Conciliului, cel referitor la formularea acordului comun asupra procesiunii treimice (întemeiat pe concluzia că ramurile apusene și răsăritene ale patrologiei afirmă, de fapt, prin enunțuri diferite, același lucru despre chestiunea dogmatică dezbătută). În acest mod, continuă Cristian Barta, soluția oferită de Dorotei din Mitilene, explicată prin recursul la gândirea teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, a fost acceptată de participanți, iar, ulterior, s-a înscris în Decretul de unire dintre „greci” și „latini” *Laetentur caeli*<sup>234</sup>.

Atent la semnificațiile evenimentelor, specialistul blăjean își sintetizează coerent expunerea, detaliind doar acele momente ale confruntărilor de idei din cadrul Conciliului care își vor pune ferm

<sup>233</sup> *Ibidem*, subcapitolul 2, *Fundamentul dogmatic al Unirii*, subtitlul 1, *Concepția florentină a Unirii bisericești*, p.22-27

<sup>234</sup> *Ibidem*

amprenta asupra unirilor ulterioare. În ceea ce privește materia euharistică, ni se specifică faptul că dialogul pe marginea respectivului subiect s-a finalizat cel mai ușor, părțile consimțind că atât pâinea dospită, cât și cea azimă sunt pâine și pot constitui materie validă pentru celebrarea tainei împărtășaniei. În legătură cu tema Purgatoriului, suntem îndemnați să reținem de la bun început că ambele tabere recunoșteau nevoia de purificare a sufletelor, diferențele limitându-se doar la procedură: în timp ce „latinii” susțineau principiul curățirii spiritelor prin foc real, „grecii” au rămas de partea variantei eliberării sufletelor prin rugăciuni și jertfe. Pentru a depăși o atare situație, concluzionează autorul, textul din *Laetentur caeli* dedicat problematicei se dovedea conciliant, deschizându-se unor interpretări largi: se accepta realitatea Purgatoriului, ca spațiu al salvării sufletelor care nu au ispășit în timpul vieții pentru păcatele comise, se lega câștigarea mântuirii de Jertfa Euharistică, de rugăciuni, de opere de milostenie sau de alte acțiuni evlavioase stabilite de biserică, însă nu se preciza natura suferințelor purificatoare și nu se făcea nici o referire la foc<sup>235</sup>.

După cum reiese din analiza teologului blăjean, punctul de maximă controversă al disputelor din Conciliu, unul care a stârnit profunde orgolii și sensibilități, era cel cu privire la primatul papal. Încă din 25 iunie 1439, scrie Cristian Barta, papa Eugeniu al IV-lea transmisese împăratului dorința sa de a beneficia de toate prerogativele de conducere în ale credinței și de privilegiile care derivau din ele, precum și năzuința de a-i fi recunoscut rangul de păstor suprem al Bisericii lui Isus Hristos în totalitatea ei. Pretențiile sale vizau mai cu seamă primirea apelurilor – de pe poziția de instanță superioară tribunalelor patriarhale – și dreptul de a convoca sinoadele ecumenice și de a-i ține pe patriarhi sub ascultarea sa. Desigur că asemenea revendicări ambițioase au fost întâmpinate cu proteste dintre cele mai vehemente de către delegația „grecilor”. În scopul de a detensiona negocierile, Suveranul Pontif a consimțit la o prezentare cu caracter mai general a doctrinei primatului papal, astfel încât în *Laetentur caeli*, evitându-se precizarea atribuțiilor concrete ale Sfântului Scaun, s-a înscris doar calitatea papei de a deține primatul asupra întregului univers, ca urmaș al lui Petru și ca vicar al lui Isus Hristos. I se mai recunoșteau totodată demnitățile de cap al Bisericii și de părinte și învățător al tuturor creștinilor și se mai specifica faptul că puterea deplină de a conduce

<sup>235</sup> *Ibidem*

Biserica Universală i-a fost transmisă de Domnul Isus Hristos prin persoana Fericitului Petru. Aproape nimic nu se menționa însă despre modalitatea efectivă a instituției papale de a-și exercita puterea, deoarece *Laetentur caeli* nu mai pomenea prerogativa exclusivă a Suveranului Pontif de a convoca sinoadele ecumenice. Chiar dacă, teoretic, papa deținea puterea deplină, practic, el era nevoit să-și utilizeze primatul numai pe căile stabilite în conciliile ecumenice. Cum „grecii” nu recunoșteau decât ecumenicitatea primelor șapte sinoade comune ale Bisericii lui Hristos, Conciliul nu a putut dilata efectiv pârghiile puterii Sfântului Scaun, ci a reconfirmat ierarhia patriarhatelor, ca și drepturile și privilegiile acestora<sup>236</sup>.

Ca orice apropiere ecleziastică de asemenea anvergură, nici cea florentină – observă cu admirabilă obiectivitate autorul – nu putea depăși toate problemele istorice supuse dezbaterilor. Rămăseseră în suspensie, printre altele, câteva aspecte doctrinare importante, precum definirea naturii suferințelor din Purgatoriu și a prerogativelor primatului papal, acestea din urmă conturându-se cu claritate de abia în secolul al XIX-lea, în urma Conciliului Vatican I. Oricum, cu avantajele și dezavantajele aduse pe scena europeană, „Unirea florentină” a întruchipat o mare împlinire a lumii creștine, cu atât mai mult cu cât ea nu a reprezentat o convertire a „grecilor” la catolicism, ci o refacere a comuniunii sacramentale dintre două biserici surori, pe baza tratatelor purtate de pe postamente egale și prin relativa eliminare a obstacolelor de ordin dogmatic care le despărțeau. În creștinismul răsăritean se conservau atât tradiția, cât și autoritatea funcțională a patriarhiilor și a altor forme de jurisdicție ecleziastică, iar aceste importante și tolerante clauze au stimulat în continuare, cu toate vicisitudinile istoriei, noi angajări în câmpul de gravitație al Bisericii Romei.

Ar fi greu de adăugat ceva esențial, chiar și din perspectiva istoricului, prezentării concise, unitare și limpezi dedicate de Cristian Barta etapei Conciliului florentin. Lectura grăbită a lucrării sale ar putea genera însă o nelămurire: este, oare, oportun a se trata în detaliu, în cazul „radiografierii” începuturilor Bisericii Române Unite, un eveniment religios atât de îndepărtat în timp față de epoca transferului confesional al „toleraților” ardeleni? Răspunsul e, fără îndoială, afirmativ, din mai multe motive.

<sup>236</sup> *Ibidem*

În primul rând, după cum precizează însuși teologul blăjean, modelul florentin a stat la baza opțiunii clerului „grec” din Transilvania pentru catolicism și, din moment ce această constatare este unanim acceptată în istoriografia confesională, se impune cu certitudine o mult mai profundă investigare a lui, trimiterile superficiale, de genul celor întâlnite până acum în literatura de specialitate, neavând posibilitatea de a-i lumina pe deplin semnificațiile majore. În al doilea rând, opțiunile lui Teofil și Atanasie Anghel reprezintă episoade integrate într-un amplu proces religios-politic european, ale cărui începuturi se plasează în evenimentele florentine, or, dacă scrisul istoric românesc omite această realitate, cantonându-se mereu în limitele restrânse ale cadrului național, nu va putea niciodată să surprindă complexitatea și spectaculozitatea marelui fenomen „în cascadă”, care a antrenat în vârtejul său și pe „tolerații” ardeleni. Nu mai puțin important este faptul că numeroase aspecte ale dialogului florentin se regăsesc, peste secole, și în tratativele purtate de „latini” cu „grecii” transilvăneni. S-au manifestat, uneori, aceleași rețineri, s-au formulat câteva condiții asemănătoare și, chiar dacă în provincia intracarpatică accentul s-a pus pe dramaticele chestiuni socio-politice și dezbaterile dogmatice nu au atins intensitatea celor din Conciliul florentin, a învins, în ambele cazuri, dorința de unitate. Ar fi de menționat, apoi, încă o similitudine. Atât la Florența, cât și la Bălgrad, factorul politic a fost unul determinant în derularea negocierilor și în adoptarea deciziilor. Diversele pericole politico-militare au facilitat apropierea, au cultivat un spirit de solidaritate și au dizolvat animozități ce păreau de nedepășit.

Toate aceste argumente, dar și altele, pe care însă spațiul limitat al analizei de față nu ne permite să le etalăm exhaustiv, îndreptătesc hotărârea autorului de a-și fixa punctul de pornire al cercetării sale dedicate catolicizării românilor ardeleni în anii Conciliului florentin, precum și insistența sa de a prezenta cu suficiente detalii crucialul eveniment continental. Chiar dacă nu și-a propus neapărat să formuleze un punct de vedere original, printr-o asemenea schemă de redactare și prin perspectiva sa de abil teolog, Cristian Barta a compensat câteva dintre lipsurile incomode și de durată ale istoriografiei Unirii religioase.

De altfel, demonstrația privind marea rezonanță și persistența peste veacuri a modelului florentin continuă și în subtitlul *Rolul Conciliului florentin în Unirea bisericească a românilor din Transilvania cu Biserica Romei*. Această parte a lucrării se deschide cu o discretă invitație,

lansată de pe poziții teologice, la reevaluarea transferului confesional al „toleraților” din provincia intracarpatică. Se subliniază aici că succesul strategiei de atragere religioasă a „grecilor” de la frontierele răsăritene ale imperiului nu se poate atribui doar promisiunilor imperiale sau acțiunilor lui Kollonich și ale iezuiților, ci, în primul rând, puterii modelului florentin în care s-a propus catolicizarea. În fond, acceptând cele patru puncte dogmatice și păstrându-și tradiția intactă, „grecii” din Ardeal nu cădeau în capcana unei convertiri, ci reconstruiau mai vechea lor comuniune cu Biserica Romei. Oferta „latină” era, evident, mult mai tentantă decât șirul de constrângeri care derivaseră din supunerea administrativă strictă a diecezei românești față de superintendența calvină. Dacă unirea cu reformații avusese drept consecință pierderea identității teologice, spirituale și disciplinare, propunerea catolică asigura, prin comuniunea cu Roma, individualitatea structurii ecleziastice „grecești” din Transilvania. În timp ce presiunile reformaților vizau purificarea dogmatică a spiritualității subordonaților răsăriteni de elementele incompatibile învățăturilor calvine, soluția „latină” nu presupunea renunțarea la adevărurile credinței și nu implica acceptarea unor noi teze esențiale, deoarece la Florența se căzuse de acord asupra faptului că cele patru puncte comune, conturate în urma îndelungatelor dezbateri, fuseseră prezente, în formulări diferite, în ambele tradiții bisericești<sup>237</sup>.

Deși, recunoaște autorul, ulterior s-a observat că modul de interpretare a Unirii de către Kollonich era unul tridentin, inițial, sinoadele românești ale transferului confesional nu menționaseră nimic nici despre Conciliul tridentin și nici despre instituția teologului iezuit. Numai mai târziu – în 7 aprilie 1701, la Viena, și în sinoadele de la Bălgrad din 25 iunie și 1 noiembrie 1701 – i s-a impus lui Atanasie Anghel să mărturisească credința sa după șablonul tridentin mai restrictiv, unul care, după cum bine se știe, se raporta intens la complexele dispute teologice apusene dintre catolici și protestanți<sup>238</sup>.

Urmând cumpătarea lui Cristian Barta de a-și menține discursul pe cât posibil în limitele specialității sale teologice și apreciind reținerea sa în a formula considerații de natură istorică sau istoriografică, nu ne vom

permite nici noi să evaluăm, de pe pozițiile oarecum ignorante până acum ale istoriografiei laice, profunda sa analiză legată de componentele dogmatice ale Unirii religioase. Ne mulțumim să observăm că, dintr-o perspectivă nu tocmai teologică, expunerea specialistului blăjean pare compactă, corectă și bine argumentată. Nu ne putem pronunța, în relativă necunoștință de cauză, nici asupra măsurii în care punctul de vedere al autorului ar putea fi amendat de către teologii ortodocși. Cert este însă faptul – și aici ne exprimăm convingerea cu tărie – că se resimțea acut în scrisul istoric confesional necesitatea unei asemenea abordări. Preocupați – într-o cadență monotonă și obsesivă – în a desluși motivații politice, militare, sociale, economice, culturale etc. ale Unirii religioase și în a decoperta varii proiecte și strategii de catolicizare, mai mult sau mai puțin reale, schițate de diverși factori de putere, istoricii au trecut cu vederea tocmai actorul principal al transferului confesional, sufletul, cu toate trăirile sale. În fond, într-o lume nesigură, în care doar devoțiunea și tradiția continuau să alimenteze un oarecare sentiment de securitate, mutațiile de credință trebuiau bine justificate și prudent implementate, or modelul florentin de unire corespundea unui atare mod de acțiune și, de aceea, contribuția lui la derularea evenimentelor religioase din Transilvania (și nu numai de aici), precum și impactul său asupra spiritualității românești se impun a fi temeinic reconsiderate. Este o cerință pe care teologul blăjean a înțeles-o foarte bine și s-a străduit să o îplinească cu mare responsabilitate în lucrarea sa.

Așa cum ne relevă capitolul următor, intitulat *Fundamentarea și consolidarea teologico-dogmatică a Unirii cu Roma*, detalierea importantelor semnificații ale etapei Conciliului florentin marchează în teza de doctorat a lui Cristian Barta doar o primă treaptă în investigarea graduală a metamorfozelor conștiinței religioase a „grecilor” din Ardeal. În plan spiritual, scrie autorul, succesul deplin al transferului confesional nu a depins doar de puterea modelului florentin, ci și de măsura în care „latinii” au cultivat procesul de fortificare a identității greco-catolice prin cateheză și prin ridicarea nivelului de cultură. Conform acestei optici, desigur că, după sinoadele care, cel puțin formal, pecetluiseră Unirea religioasă, apăsătoare ca prioritară activitatea de publicare a unor catehisme catolice simple,

<sup>237</sup> *Ibidem*, subtitlul 2, *Rolul Conciliului florentin în Unirea bisericească a românilor din Transilvania cu Biserica Romei*, p.27-28

<sup>238</sup> *Ibidem*



accesibile, cu întrebări și răspunsuri menite a fundamenta și răspândi crezul tinerei biserici<sup>239</sup>.

În Transilvania, subliniază specialistul blăjean, primul pas important în acest sens s-a făcut prin publicarea catehismului *Pâinea pruncilor*, proiect a cărui concretizare Atanasie Anghel și-o asumase încă prin jurământul depus la Viena în 7 aprilie 1701. El și-a și împlinit promisiunea în anul următor, când din tipografia Bălgradului a ieșit *Pâinea pruncilor sau învățătura credinței creștinești*, un text mai vechi, redactat de Baranyi în limba maghiară și tradus în românește de Duma Ianeș din Bărăbanț. Publicate sub presiunea timpului în mii de exemplare difuzate gratuit, rândurile lui Baranyi nu au apucat să contureze doctrina catolică din perspectiva tradiției teologice răsăritene, ci au menținut un mesaj dogmatic adresat credincioșilor de rit „latin”, în care doar s-a intervenit grabnic, într-un spirit moderator. Figurau însă aici toate subiectele de bază pentru noii aderenți: primatul papal, Filioque, Purgatoriul (chestiune neabordată direct, ca problematică aparte, ci într-un grupaj tematic mai larg), materia și forma Sfintei Euharistii (aspect de asemenea netratat într-un capitol sau subcapitol anume, ci prin referiri de ordin general), valoarea veșnică a căsătoriei etc<sup>240</sup>. Departate de a realiza un grupaj sistematic al principiilor doctrinare, catehismul expunea cu sfială punctele florentine și avea lacune în explicitarea lor, aceasta reflectând, în fond, prudența și diplomația lui Baranyi, o persoană abilă, care nu dorea să provoace sensibilitatea răsăriteană a celor uniți de prea puțină vreme. Chiar dacă această primă tipăritură nu a conturat încă un șablon identitar ferm pentru spiritualitatea Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, momentul apariției ei se cuvine a fi consemnat ca dovadă a faptului că, deja din primii ani ai Unirii religioase, s-au depus eforturi în acest sens și că s-a încercat să se facă cât mai repede saltul de la acceptarea credinței romane la asumarea ei prin conștiință.

Prin considerațiile lui Cristian Barta despre *Pâinea pruncilor*, istoriografia catolicizării românilor câștigă încă câteva valențe noi. Desigur, respectivul catehism a mai fost pomenit în literatura de specialitate, destui autori s-au referit în treacăt la el ori l-au supus

<sup>239</sup> *Ibidem*, capitolul II, *Fundamentarea și consolidarea teologico-dogmatică a Unirii cu Roma*, p.29

<sup>240</sup> *Ibidem*, subcapitolul 1, *Pâinea pruncilor*, p.29-32

investigațiilor din perspectiva istoriei culturii sau din punct de vedere strict teologic. În nici o analiză însă, *Pâinea pruncilor* nu s-a definit atât de limpede ca etapă distinctă a șirului de evenimente diverse care au consolidat transferul confesional. Încadrând cu subtilitate momentul publicării textului lui Baranyi în lanțul lung al factorilor politici, militari, sociali, economici, culturali sau de altă natură care au condus înspre asimilarea reală a catolicismului de către românii ardeleni, teologul blăjean îi dojenește fin și pe bună dreptate pe toți cei ce au omis a lua în seamă, în cercetarea Unirii religioase, puterea credinței.

Rămânând focalizată pe problematica spirituală a fenomenului de aderare a „grecilor” din Transilvania la Biserica Romei, lucrarea de doctorat continuă apoi printr-o parte menită a evidenția semnificațiile deosebite ale catehismului lui Iosif de Camillis în formarea profilului religios al românilor din provincia intracarpatică și din Ungaria. Se începe prin prezentarea câtorva repere ale biografiei episcopului rutean, demarându-se de la anii de călugărie și preoție baziliană, trecându-se prin perioada funcționării ca procurator general al ucrainenilor de la Roma și ajungându-se până la numirea sa de către papă ca episcop de Sebaste pentru cei de rit grec din eparhia de Mukačevo. Se arată că o asemenea carieră a cristalizat marile ambiții ale lui Iosif de Camillis în ceea ce privește reformarea preoțimii greco-catolice, condiție sine qua non a strategiei de consolidare și extindere a Unirii. Ni se precizează, de asemenea, că în acest program s-a înscris, printre altele, și *Catehismul sau Învățătura creștinească în folosul niamului rusescu din Țara Ungurească*, publicat în limba română la Târnăvia, în 1696.

Ideea inspirată de a sublinia atributele acestei tipărituri prin comparație cu *Pâinea pruncilor* contribuie la o mai bună descifrare de către cititori a calităților textului. Se specifică faptul că, precum în paginile lui Baranyi, și în cele ale lui Iosif de Camillis expunerea este clară și lipsită de subtilități teologice, însă, spre deosebire de catehismul de la Bălgrad, cel de la Târnăvia este mai sistematizat și, ca atare, mai ușor de receptat. Cartea episcopului rutean, structurată în cinci părți, tratează teme legate de credință, Crez, nădejde, rugăciunea Domnului, dragoste, cele zece porunci, Sfintele Taine, întrebările care se dezleagă (dreptatea omului creștin, Purgatoriul etc.) și multe altele. Nu puteau fi absente, bineînțeles,

explicațiile raportate la Filioque, primatul papal, Purgatoriu, Materia validă pentru Jertfa Euharistică, Forma Euharistiei, Căsătorie ș.a.<sup>241</sup>

Competența examinare a textului de la Târnăvia se încheie cu concluzia că avem de-a face, ca și în cazul *Pâinii pruncilor*, cu o lucrare nu întocmai relevantă pentru identitatea uniților români, conținutul ei reflectând mai degrabă concepția tridentină despre reforma Bisericii Catolice. Oricum, rămâne de reținut, în urma apariției acestui catehism, că și în părțile vestice se declanșase – mai repede și poate chiar mai ordonat și mai eficient decât în Transilvania – același proces de conștientizare la nivelul preoților de rând și al credincioșilor a metamorfozelor de credință consimțite de elitele clericale „grecești”.

Observăm, la o lectură atentă a pasajelor dedicate scrierii lui Iosif de Camillis, că ceea ce lasă să se întrevadă Cristian Barta, din nou discret, este același mesaj pe care l-a insinuat cu finețe și în prelungirea considerațiilor sale referitoare la *Pâinea pruncilor*, anume că se impune ca istoricii să zăbovească mai mult asupra aspectelor teologice și doctrinare ale Unirii religioase, deoarece numai așa fenomenul poate fi surprins în impresionanta sa complexitate. Rareori formulat în mod direct, dar mereu prezent printre rândurile sale, îndemnul dă cel puțin de gândit din perspectiva cercetărilor care vor urma.

Evaluarea teologică și istorică a *Pâinii Pruncilor* și a *Învățăturii creștinești în folosul niamului rusescu din Țara Ungurească* reprezintă pentru specialistul blăjean, cum e și firesc, doar punctul de plecare al unei investigații mai ample privitoare la îndelungatul proces de construcție a identității Bisericii Române Unite cu Roma. Amplul sondaj continuă cu cercetări dedicate lucrărilor *Floarea adevărului*, redactată în timpul păstoririi lui Petru Pavel Aron<sup>242</sup>, *Despre articușurile ceale de price*, realizată de Gherontie Cotore și apărută la Sâmbăta Mare, în 1746<sup>243</sup>, *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri pentru procopseala școalelor*, rod din 1755 al muncii călugărilor mănăstirii Sfintei Treimi, care s-a tradus și tipărit în latină, în 1757, cu titlul *Doctrina Christiana, ex probatis authoribus collecta ad usum hujus scholasticae juventutis*

*cooptata cum adjecto de Sacra Unione colloquio*<sup>244</sup>, și, nu în ultimul rând, *Sermo de sacra occidentalem inter et orientalem Ecclesiam unione*, o epistolă adresată sătmărenilor de episcopul Michael Manuel Olsavszky în anul 1761<sup>245</sup>. Pentru că aceste scrieri s-au elaborat la câteva decenii după Unirea religioasă, ne vedem nevoiți să renunțăm la a analiza aprecierile de mare interes ale lui Cristian Barta asupra lor. Parcurgând-i atractivele rânduri, nu putem decât să regretăm că prezenta trecere în revistă am inițiat-o cu hotărârea de a ne limita, din considerente de spațiu, doar asupra contribuțiilor istoriografice strict referitoare la anii începuturilor transferului confesional românesc.

Din păcate, nici capitolul al treilea al lucrării, intitulat *Școala Ardeleană, o regândire a fundamentului teologic al Unirii*, nu mai conține părți consistente privitoare la prima etapă a catolicizării românilor, deși aici cercetarea coboară din nou până în secolul al XVII-lea, însă numai în scopul de a palpa rădăcinile doctrinelor janseniste și galicane, curente de gândire pe care autorul le consideră apte pentru a pune în lumină complexitatea fenomenului iluminist și valențele sale teologice<sup>246</sup>. În acest sens, el „scanează” cu atenție jansenismul, galicanismul și febronianismul, insistă asupra ecourilor acestor mișcări spirituale în gândirea Școlii Ardelene, face o prezentare generală a iluminismului și se arată preocupat de relația despotism luminat-iosefinism<sup>247</sup>. În contextul în care expunerea ajunge la Samuil Micu și pune accent pe concepțiile și lucrările sale teologice, din rațiuni de detaliere, se revine totuși la perioada de început a Unirii religioase și se dezbate o problemă de asemenea neglijată de istoricii transferului confesional, anume cea a matrimoniului.

Desigur că, în vârtejul marilor evenimente politico-militare și sociale – obsesiv tratate în istoriografie – care au consolidat catolicismul de rit

<sup>244</sup> *Ibidem*, subcapitolul 5, *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri pentru procopseala școalelor*

<sup>245</sup> *Ibidem*, subcapitolul 6, *Epistola către sătmăreni a episcopului Michael Manuel Olsavszky*

<sup>246</sup> *Ibidem*, capitolul III, *Școala Ardeleană, o regândire a fundamentului teologic al Unirii*, subcapitolul 1, *Contextul istorico-doctrinar al Unirii*

<sup>247</sup> *Ibidem*, subcapitolul 1, subtitlul 1, *Jansenismul, galicanismul și febronianismul*; subcapitolul 2, *Ecouri janseniste, galicane și febronianiste în gândirea Școlii Ardelene (greco-catolice)*; subcapitolul 3, *Iluminismul*; subcapitolul 4, *Despotism luminat-iosefinism*

<sup>241</sup> *Ibidem*, subcapitolul 2, *Catehismul lui Iosif de Camillis*, p.32-35

<sup>242</sup> *Ibidem*, subcapitolul 3, *Floarea adevărului*, p.35 și urm.

<sup>243</sup> *Ibidem*, subcapitolul 4, *Despre articușurile ceale de price*

grec, chestiunea matrimonialului părea una minoră. De altfel, după cum observă teologul blăjean, nici bula *Laetentur caeli* și nici actele sinoadelor Unirii nu făceau vreo precizare asupra acestui subiect. Nici de la Roma, nici de la Viena și nici măcar prin intermediul lui Kollonich nu s-a încercat să se impună românilor învățătura despre indisolubilitatea matrimonialului ca o condiție dogmatică sine qua non a aderării la credința romană. „Latinii” erau conștienți că atari pretenții ar fi stârnit periculoase sensibilități, deoarece, în secolul al XVII-lea, divorțul se admitea la scară largă în Biserica „toleraților”.

Contribuieră la o asemenea stare de fapt, scrie Cristian Barta, atât tradiția răsăriteană, cât mai ales intensul proces de calvinizare. Spre exemplu, diploma de confirmare a lui Teofil în fruntea diecezei ortodoxe din Transilvania, emisă de guvernatorul Bánffy în 18 decembrie 1692, specifica faptul că vlădica obținea doar statutul de episcop ajutător pentru credincioșii de rit grec, iar punctul opt al documentului cu valoare normativă pentru păstorul român admitea separarea soților în caz de neînțelegere sau în situația lipsei unuia dintre ei timp de patru sau cinci ani. Calvinii nu apreciau matrimonialul ca sacrament, instrucțiunea guvernatorului recunoscând doar două taine bisericești: Botezul și Cina Domnului. Ca urmare, și la ortodocși, divorțul se obținea ușor, acordat fiind de preot, protopop sau episcop în schimbul unei sume de bani. Practica devenise atât de răspândită la finele evului mediu, încât una dintre acuzele care s-au înaintat la Viena împotriva lui Atanasie Anghel înfiera tocmai obiceiul arhierului răsăritean de a aproba divorțuri nesusținute de suficiente motive temeinice<sup>248</sup>.

După cum ne explică specialistul blăjean, „latinii” nu au forțat reglementarea căsătoriilor și din considerentul că nu au interpretat actele soboarelor Unirii religioase ca documente imuabile, conducându-se după principiul potrivit căruia aderările ce nu au folosit mărturisirea de credință a lui Urban al VIII-lea se socoteau doar prime variante, nu concluzii finale ale unui acord. Convinși că vor putea îmbunătăți prevederile transferului confesional, ei au declanșat presiunile în chestiunea matrimonialului ulterior, însă nu la o dată târzie față de momentul catolicizării românilor.

În termeni destul de relativ, problema fusese pusă încă din timpul sinodului din 4-5 septembrie 1700, când s-a indicat protopopilor să nu facă

„despărțenii” fără consimțământul Soborului mare, altminteri riscând scăderea din cinstea lor. Canonul redactat cu acest prilej nu condamna divorțul în sine, dar își propunea să-l limiteze, ceea ce trimitea deja mai mult înspre spiritul tridentin decât înspre bula *Laetentur caeli*. Maior susținea chiar că vlădica, revoltat, a modificat respectiva normă, redând protopopilor dreptul de a acorda divorțul, cu condiția încunoștințării sale prealabile. Un alt canon, elaborat cam în aceeași perioadă, interzicea preoților să cunune credincioșii fugiți din alte sate sau pe cei aparținând altor parohii. Era o vreme a dispozițiilor confuze, care nu evidențiau vreo fermă implicare a „latinilor”. Probabil, Baranyi l-a avertizat totuși pe Atanasie Anghel în legătură cu exigențele romano-catolicilor în domeniu, chiar dacă, reamintește autorul, indisolubilitatea căsătoriei nu a fost prezentată sub forma unei condiții fundamentale a Unirii<sup>249</sup>.

Cert este însă că de-abia la Viena i s-a impus lui Atanasie Anghel mărturisirea de credință tridentină, care atrăgea după sine și ordonarea aspectelor privind matrimonialul. Tot aici, așa cum bine se știe, episcopul a fost obligat să accepte controlul teologului și să promită că nu va aproba divorțuri fără acordul acestei instituții. Apoi evenimentele s-au precipitat, în instrucțiunea lui Kollonich către supraveghetorul iezuit precizându-se limpede că separările soților nu trebuiau admise.

Conform opiniei lui Nilles, continuă teologul blăjean, sinodul din 25 iunie 1701 i-a oferit deja lui Atanasie Anghel ocazia de a propune celor din subordine mărturisirea de credință tridentină. Ipoteza rămâne deocamdată în suspensie, deoarece, potrivit lui Bârlea, se pare că vlădica, bucurându-se de acordul lui Baranyi, a avansat atunci auditorului doar mărturisirea de credință florentină. Prezentând cele două puncte de vedere, autorul optează pentru cel al lui Nilles, socotind cu oarecare temei că acceptarea de către clerul „grec” a clauzelor tridentine la o dată mai apropiată jurământului vienez al episcopului asigură o mai mare coerență derulării evenimentelor<sup>250</sup>.

Trecând peste acestea, sigur e – ne comunică Cristian Barta – că la următorul sinod diecezan, convocat în 1 noiembrie 1701, s-a utilizat mărturisirea de credință tridentină. De acum, controlul „latinilor” asupra matrimonialului s-a manifestat pe coordonate mult mai riguroase. Sinodul din 8 iunie 1702, la care a participat și teologul iezuit Neurautter, a

<sup>249</sup> *Ibidem*<sup>250</sup> *Ibidem*<sup>248</sup> *Ibidem*, p.112-124

condamnat câțiva preoți, acuzați că au urmat exemplul calvinilor, aprobând divorțuri. Deși actele sinodului diecezan din 1703 s-au pierdut, instrucțiunea transmisă de Kollonich soborului releva pretenții maxime privind căsătoria. Astfel, se specifica în document că în cazul unui bărbat care conviețuiește cu a doua sau a treia nevastă, în situația în care soțiile anterioare se află în viață, el să fie constrâns să revină la prima căsnicie.

În pofida faptului că și actele sinodului din 1711 au dispărut, se poate opina, concluzionează autorul, că pe parcursul primului deceniu al Unirii religioase, „latinii” și-au sporit permanent interesul în disciplinarea chestiunii matrimoniale. În schimb, nu se știe dacă, pe parcursul scurtei defecțiuni a lui Atanasie Anghel, printre actele împotriva transferului confesional semnate și apoi repudiate de el, au existat sau nu înscrisuri referitoare la reconsiderarea divorțului. În 1712 însă, vlădica dădea deja din nou curs așteptărilor romano-catolice, trimițând dispoziții matrimoniale în spirit tridentin clerului și mirenilor și condiționând consimțământul asupra „despărteniilor” de judecata soborului.<sup>251</sup>

Iată deci că, beneficiind de resurse profesionale de nebanuit, Cristian Barta reestimează cu obiectivitate și mîgală în lucrarea sa încă un ingredient încorporat în substanța aflată la temelie Unirii religioase, cel al matrimonialului, poate nu de importanță covârșitoare și nici atât de spectaculos ca și altele selectate cu predilecție de istorici ca subiecte ale analizelor lor, dar care își face simțită prezența deja din primele clipe ale transferului confesional. Capacitatea și răbdarea de care teologul blăjean a dat dovadă în restaurarea faptului istoric până la cele mai greu de sesizat componente ale sale, ne determină să-l situăm valoric înaintea multor specialiști cu ambiții sau pretenții de autori de sinteze.

În fapt, prezentându-ne modul în care s-au inițiat primele dispute și s-au adoptat primele măsuri legate de preluarea șabloanelor „latine” ale căsătoriei, specialistul blăjean își fundamentează cu acribie largă și oportuna examinare consacrată scrierilor lui Samuil Micu despre matrimoniu. De la această tematică, teza sa de doctorat trece apoi la investigarea concepțiilor teologice a lui Gheorghe Șincai și Petru Maior, la evaluarea traducerilor și operelor teologice ale lui Dimitrie Caian, la relevarea caracteristicilor epocii și activității lui Sterca-Șuluțiu, la sublinierea contribuției ierarhilor români la dezbaterile Conciliului Vatican

<sup>251</sup> *Ibidem*

I (cu accent pe acțiunile lui Ioan Vancea și Papp Szilagy) și la expunerea semnificațiilor primelor trei concilii provinciale ale Bisericii Române Unite. Toate aceste subiecte sunt tratate de autor ca etape esențiale ale maturizării treptate a conștiinței identitare a greco-catolicilor români, însă aflându-se la distanță în timp de primii ani ai Unirii religioase, depășesc interesul schiței istoriografice de față.

Concluziile finale ale lucrării lui Cristian Barta evidențiază din nou detașarea, obiectivitatea și cumpătarea sa. El recunoaște că nu e în măsură să stabilească intensitatea conștientizării aspectelor dogmatice ale Unirii religioase în trăirile clerului și credincioșilor „greci” care au optat pentru catolicism în anii 1697-1701 (poate însă vreun cercetător, la ora actuală, să cuantifice acest proces de asumare sinceră și profundă a credinței? n.n.). Teologul blăjean se dovedește, în schimb, convins că transferul confesional al „toleraților” a avut ca model ideatic actul împlinit în timpul Conciliului florentin.

Din păcate, dă de înțeles Cristian Barta, după obținerea acordului preoților români, „latinii” au încercat repede să substituie principiile florentine ale catolicizării cu cele tridentine. Printre primii care și-au exprimat atari intenții s-a numărat Kollonich, care a încercat, prin intermediul teologului iezuit, să alinieze cât mai grabnic Biserica Română Unită la cerințele dogmatice și disciplinare ale Conciliului tridentin. Semnele unei asemenea strategii se conturaseră deja în catehismul lui Iosif de Camillis din 1696, elaborat pe baza unei argumentații dogmatice care îmbina spiritul tridentin cu cel florentin, o linie aprofundată ulterior în următoarele tipărituri despre învățătura creștină. Ele au devenit și mai clare în *Pâinea pruncilor* din 1702, unde Baranyi (o personalitate cu merite deosebite, încă nedesluite de istoriografia confesională, în realizarea Unirii religioase) a afirmat simplu și limpede doctrina tridentină despre indisolubilitatea matrimonialului și învățăturile despre primatul papal, Filioque și Purgatoriu. Redactată într-un stil moderat, lucrarea sa era concepută ca pentru catolicii de rit latin și, în consecință, nu constituia o încercare de fundamentare teologică a transferului confesional din interiorul Bisericii Române Unite, chiar dacă publicarea ei se bucurase de binecuvântarea lui Atanasie Anghel.<sup>252</sup>

Ciocnirea dintre normele tridentine și cele florentine, care s-a produs încă din anii de început ai Unirii religioase, explică autorul, a caracterizat

<sup>252</sup> *Ibidem, Concluzii*, p.289-290

difficilul efort de cristalizare a identității catolicilor români pe întregul parcurs al veacului al XVIII-lea. Ea a fost prezentă în toate scrierile bisericești ale vremii, atingând punctul culminant în **Floarea adevărului** – o reprezentativă mostră de teologie dogmatică greco-catolică – dar manifestându-se puternic și în **Articulusurile ceale de price** sau în **Doctrina Christiana**. Nici sinoadele eparhiale din secolul al XVIII-lea nu au putut evita neînțelegerile provocate de coliziunea principiilor doctrinare tridentine și florentine, ele înfrunzindu-se sugestive mărturii despre decalajul dintre învățăturile dogmatice tridentine, stabilite prin canoane și difuzate prin catehisme, și mentalitatea clerului și a credincioșilor uniți, înclinată spre nostalgii florentine de recuperare cât mai consistentă a tradiției<sup>253</sup>. Dezbaterile pe această temă s-au ridicat la cote măiestre în lucrările Școlii Ardelene, dar, din nefericire, deși sunt bine punctate de specialistul blăjean, ele nu se încadrează în subiectul studiului nostru.

Cu riscul de a ne repeta, trebuie să remarcăm suflul cu adevărat nou și puternic cu care Cristian Barta îmbogățește istoriografia Unirii religioase, într-un moment al nevoii acute de schimbare. Plasată pe interfața dintre istorie și teologie, într-un spațiu pretențios, care revendică aptitudini inter – și multidisciplinare, teza sa de doctorat compensează numeroasele sincope ale cercetărilor confesionale de până acum și oferă prețioase sugestii pentru investigațiile viitoare. Nu ne-au impresionat neapărat apreciablele-i calități de teolog (ele se justifică, în fond, prin traseul formativ pe care l-a parcurs cu succes), ci, în primul rând, tăria și echilibrul de a nu extrapola nejustificat componente specifice instrumentarului de lucru teologic în sfera sondajului istoric. Se poate afirma cu certitudine, în acest sens, că cele mai vizibile constante ale travaliului său sunt capacitatea de efort, răbdarea, moderația și acribia. Respectivele valori l-au ajutat să evite considerațiile și concluziile hazardate, dar nu în detrimentul complexității perspectivei pe care a conturat-o.

Pentru specialistul blăjean, Unirea religioasă nu a reprezentat nici pe departe o epopee, ci mai degrabă un fenomen cu fațete spirituale, socio-politice, culturale și istorice rezultat din convergența a numeroși factori din cei mai diverși și a unor procese extrem de pestrice. El este conștient că cercetările sale marchează doar un timid pas înainte pe lungul

<sup>253</sup> *Ibidem*

drum al reconstituirii mozaicului de determinări ale transferului confesional românesc. Prin teza sa de doctorat, Cristian Barta și-a confirmat competența de a parcurge acest drum, alături de toți cei ce consimt și sunt în stare să se adapteze cerințelor științifice actuale.

Ne-a surprins plăcut, de asemenea, varietatea și seriozitatea surselor documentare și bibliografice ale părților din lucrare care privesc Unirea religioasă, deoarece la celelalte nu vom face referire. În general, teologul blăjean a apelat la cărțile, studiile și articolele unor autori laici sau confesionali, autohtoni sau străini, consacrați prin utilitatea cercetărilor lor de istorie premodernă și modernă românească: Bunea (citată cu mare frecvență), Păclișanu, Dragomir, Toth-Zoltán, Bârlea, Tăutu, Snagov, Bernath, Hitchins, Alzati, Suttner, Teodor, Păcurariu, Prunduș, Plăianu, Ghitta etc. Utilizând cu predilecție o literatură de specialitate apreciată în mediile academice sau confirmată în timp, Cristian Barta face, de fapt, din nou dovada admirabilei prudențe cu care pătrunde pe tărâmul istoriei. Se adaugă acestei liste, sinteze de calitate ale istoriei Bisericii universale, semnate de autori ca de Clerq, Bressan, Peri, Delaruelle, Labande, Ourliac ș.a., acte și decrete conciliare (mai ales cele ale Conciliului florentin), scrieri ale unor actori ai Unirii religioase, cum ar fi cele ale lui Iosif de Camillis și Baranyi, lucrări ale Școlii Ardelene (cu precădere ale lui Petru Maior) și, desigur, nu putea lipsi din referințele unei asemenea teze de doctorat intens exploatată operă a lui Nilles. Nu ne mai rămâne, în final, decât să observăm că izvoarele și bibliografia pe care teologul blăjean le-a valorificat reflectă și ele un deosebit simț al măsurii, încă o caracteristică pozitivă ce îndeamnă la lecturarea materialului său.

## V.15. Blaga Mihoc

Istoriografia greco-catolică circumscrie și alte reușite asupra cărora probabil ar fi fost util să zăbovim mai mult. Ne referim, spre exemplu, la demonstrația abilă și extrem de logică prin intermediul căreia lucrarea lui Blaga Mihoc, intitulată **Biserică și societate în nord-vestul României**, contrazice teza – apărută și astăzi de mulți istorici – ce susținea că, în ținuturile ungurești, Unirea religioasă s-a împlinit mai devreme decât în Transilvania. Concluzia la care ajunge profesorul orădean – bineînțeles discutabilă, dar bine argumentată – este aceea că, înainte de anii

1697-1701, nu a fost vorba de o Unire în sine, care ar fi trebuit admisă dogmatic de către români și motivată juridic sau consfințită contractual, pe baza unor angajamente bilaterale precise, de părțile aflate în dialog. Fără respectarea unei asemenea proceduri, nu se poate vorbi de un transfer confesional oficial, ci doar de primi pași schițați de câțiva protopopi și preoți „greci” înspre credința romană, sub influența episcopului „latin” de la Oradea și a celui unit de la Mukačevo<sup>254</sup>. Este adevărat, continuă autorul, că o parte a „valahilor” acceptase din vechime să se subordoneze religios diecezei romano-catolice bihorene, dar aceasta nu a reprezentat o Unire reală, așa după cum nu a însemnat Unire nici supunerea lor, într-o altă epocă, față de calvini<sup>255</sup>. Exprimând acest punct de vedere deosebit de interesant, Blaga Mihoc își derulează apoi analiza reintrând în tiparele clasice de abordare a problematicii și constatând că aderarea românilor la Biserica Romei se definește cu prioritate ca reacție împotriva persecuțiilor protestante, stimulată desigur de Curte și de episcopia „latină” din zonă<sup>256</sup>.

Considerații la fel de utile despre începuturile Bisericii Greco-Catolice, reflectând dorința și capacitatea autorului de a evita perspectivele banale asupra subiectului, se regăsesc și în volumul său *Religie și naționalitate*. Aici, reacțiile târzii și oarecum confuze ale lui Brâncoveanu față de transferul confesional al „toleraților” ardeleni ne sunt explicate și prin prisma raporturilor sale cu imperiul habsburgic. Ca deținător al titlurilor de „conte al coroanei apostolice ungurești”, iar mai apoi de „principe al Sfântului Imperiu Roman”, cu drept de consacrație din partea papei, domnitorul muntean avea datoria unei bune coexistențe cu catolicismul. De altfel, el se autointitulase mereu și pe bună dreptate „principe al Sfântului Imperiu Roman Bizantin, conte al Sacrului Palat al Lateranului, al Curții apostolice”, or, în Statutul sau „Constituția” respectivului ordin, se specifica limpede că membrii săi erau nevoiți să depună jurământ de credință și ascultare către Marele Maestru, să apere religia romană și s-o propage după puterile lor<sup>257</sup>. Iată doar câteva detalii

<sup>254</sup> Blaga Mihoc, *Biserica și societate în nord-vestul României*, Oradea, 2003, studiul *Avatariile Unirii (1692-1750)*, p.7-98

<sup>255</sup> *Ibidem*

<sup>256</sup> *Ibidem*

<sup>257</sup> Idem, *Religie și naționalitate*, Oradea, 1998, studiul *Românii și papalitatea*, p.16-59.

semnalate cu atenție de Blaga Mihoc, asupra cărora nici măcar istoricii cei mai profunzi ai Unirii religioase nu au insistat până acum în suficientă măsură. Nu era acesta singurul aspect inedit al expunerii sale, deoarece, în continuare, a definit aderarea „valahilor” ardeleni la Biserica Romei ca punte de legătură directă între Sfântul Scaun și conducătorii politici și spirituali ai românilor din spațiul extracarpatic<sup>258</sup>, punând din nou problema într-un mod cu totul diferit în raport cu investigațiile tradiționale. Desigur că respectivele sugestii originale ale lui Blaga Mihoc nu urmăresc să răstoarne cu orice preț realități pe care vechiul scris istoric le-a evidențiat pe calea unor cercetări serioase. Recunoscând că există și „clișee” de neînlăturat, profesorul orădean admitea și în cartea sa *Religie și naționalitate* că Unirea religioasă a reprezentat soluția găsită de români, pe de o parte, pentru a neutraliza presiunile calvine, iar pe de altă parte, pentru a pune stavilă „slavonismului distrugător”<sup>259</sup>. Preluând inspirat ceea ce este bun din traviile anterioare și străduindu-se în permanență să dezvolte subiectul pe coordonate noi, Blaga Mihoc are, credem, puterea necesară de a ne oferi pe mai departe surprize istoriografice plăcute și poate chiar o lucrare aparte dedicată începuturilor Unirii religioase.

## PRECIZĂRI FINALE

<sup>258</sup> *Ibidem*

<sup>259</sup> *Ibidem*

Se cuvine să recunoaștem că incursiunea noastră în literatura de specialitate consacrată Unirii religioase putea lua în considerare numeroși alți autori greco-catolici cu rezultate meritorii în reconstituirea trecutului bisericii românești. Ne referim aici la harnicii istorici locali Florian Porcius, Iulian Marțian, Al. Ciplea, Vasile Bichingean, Ștefan Buzilă, Nicolae Drăgan, Anton Coșbuc, Iosif Naghiu, Sever Pop, Anton Precup etc., care – grupați în majoritate în jurul prestigioasei reviste *Arhiva Someșană* și mobilizați de eminentul Virgil Șotropa – au pus în lumină, pe urmele lui Macedon Pop, beneficele consecințe ale transferului confesional în zona Năsăudului. Ceva din verva lor s-a regăsit, de altfel, și în lucrările postbelice ale lui Valeriu Șotropa, Teodor Tanco, Ieronim Marțian și Onisim Filipoiu, chiar dacă demersurile acestora din urmă au abordat numai tangențial problematicile confesionale, ținând cont de restricțiile ideologice impuse de regimul totalitar.

Performanțe similare – pe care de asemenea nu le-am mai subliniat în studiul nostru – în domeniul cercetărilor locale de istorie bisericească au obținut și autorii uniți din vestul Transilvaniei, mai ales cei care au investigat evenimentele religioase din zona Bihorului. Chiar dacă nu au publicat sinteze de anvergura celor semnate de Ioan Ardeleanu sau Iacob Radu (la care s-a făcut referire în prezenta trecere în revistă), Ștefan Tășiedanu, Ștefan Pop, Constantin Pavel și alții au pus în lumină cu minuțiozitate și talent efectele imediate și de durată ale catolicizării „valahilor” din Partium. Spre deosebire de specialiștii năsăudeni, cei orădeni au avut o misiune mai dificilă, deoarece, pe lângă activitatea specifică de exploatare a materialului documentar din regiune, ei au fost nevoiți să înfrunte, deseori cu armele polemicii, punctele de vedere critice asupra Unirii religioase formulate de un puternic grup de istorici ortodocși locali.

În spatele panopticului de autori și lucrări care și-au câștigat o anume prestanță istoriografică prin aportul lor substanțial la lămurirea problematicii începuturilor catolicizării românilor se ascund încă energii ne bănuite. Există profesioniști de certă calitate, care mai au multe de spus în legătură cu acest subiect. Unii se află la debutul carierei științifice, alții se apropie treptat și competent de respectiva tematică, după ce au dat măsura valorii lor investigând aspecte adiacente istoriei bisericii (istoria culturii, a învățământului, a cărții și a tiparului etc.). Spre exemplu, inspiratele analize consacrate de Iacob Mârza istoriografiei Unirii

religioase<sup>1</sup> sau pertinentul travaliu al Laurei Stanciu legat de reevaluarea și completarea surselor documentare ale evenimentelor religioase din perioada 1697-1701<sup>2</sup> pot constitui oricând puncte de pornire pentru elaborarea unor lucrări de anvergură dedicate transferului confesional românesc.

Există însă și alte rezerve de competență ale scrisului istoric unit insuficient fructificate sau în curs de exploatare. Pentru valorificarea lor, „motoarele spirituale” ale Facultății de Teologie Greco-Catolică din Cluj și ale departamentelor sale de la Blaj și Oradea lucrează la turaj maximă. Susțin cum nu se poate mai bine această afirmație, studiile și articolele publicate în ultimii ani în periodicele *Cultura Creștină* (seria nouă), *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”*, *Seria Theologia Catholica* și *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”. Seria Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*. Nu trebuie, desigur, ignorate nici cercetările publicate de specialiștii români uniți, teologi sau istorici, în diverse reviste catolice de mare prestigiu de pe continent.

Se poate deci mai mult și mai bine. După cum ne dovedește excelentul volum intitulat *300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*<sup>3</sup>, există capacitatea de a pune până și teme tradiționale – precum lucrările sinoadelor din 1697 și 1698 sau corespondența lui Atanasie Anghel – într-o nouă lumină. Aceeași carte reliefează faptul că, din ce în ce mai pregnant, Unirea religioasă a românilor cu Biserica Romei iese din cadrele naționale, se europenizează

<sup>1</sup> Iacob Mârza, Remus Câmpeanu, *Secvențe istoriografice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni*, în „Annales Universitatis Apulensis”, Seria „Historica”, Alba Iulia, VI/2002, tom.II, p.205-218; Iacob Mârza, *Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite” de Zenovie Păclișanu*, în vol. \*\*\*300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei, [coordonatori Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000

<sup>2</sup> Laura Stanciu, *O contribuție documentară din secolul al XVIII-lea privitoare la Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1697-1701)*, în „Annales Universitatis Apulensis”, Seria „Historica”, VI/2002, tom.II, p.183-204. Recent, autoarea a descoperit o nouă variantă a manifestului de Unire al lui Teofil, așa încât așteptăm cu interes apariția unui studiu dedicat acestei problematice.

<sup>3</sup> Coordonat, după cum s-a mai precizat, de profesorii orădeni Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop.

în ochii cercetătorilor și e privită, în mod firesc, ca parte a unui fenomen politico-religios coerent și de durată. Toate acestea ne îndreptățesc să fim convinși că foarte curând, în pofida unor reticențe ce izvorăsc din adâncul socio-istoric al ființei noastre etnice și care nu s-au dizolvat încă, istoriografia greco-catolică din România își va regăsi cadența normală.

Desigur că un bilanț istoriografic de dimensiunile celui de față, care urmărește traseul sinuos, dar în linii generale evolutiv parcurs de scrisul istoric greco-catolic într-un interval de timp de aproape două secole, nu poate avea pretenția exhaustivității. Intenția majoră care a animat prezentul demers nici nu a fost însă aceea de a accentua partea tehnică a analizei, adică de a inventaria migălos toate investigațiile referitoare la începuturile Unirii religioase și de a întocmi o bibliografie a subiectului, ci a primat interesul de a desluși cât mai limpede și mai sintetic direcțiile semnificative de cercetare urmărite de specialiștii în domeniu, precum și obiectivele majore pe care ei și le-au propus în travaliile lor. Aceasta deoarece chintesența proiectelor și căutărilor trecutului poate oferi, în fond, cele mai bune sugestii pentru inițiativele de perspectivă.

Asemeni istoriei, și istoriografia are o dimensiune existențială, e un organism aflat în permanentă comunicare cu ambientul în care se manifestă. Respectiva dimensiune este chiar predominantă în cazul istoriografiei greco-catolice, asupra căreia mediul deseori ostil și excesiv de politizat și-a pus o amprentă mult mai pregnantă. Scrisul istoric unit a trăit și a respirat ori într-un climat de angoasă și suspiciune, ori în aerul rece al exilului și, tocmai pentru că momentele de răgaz și echilibru au fost atât de puține, el a înregistrat o anume nervozitate – reflectată de mari oscilații valorice – și a consemnat puncte de vedere excesiv de variate, de la cele absurde sau banale, până la perspective admirabile prin luciditatea și competența pe care o exprimau.

Exagerata diversitate calitativă a contribuțiilor impunea fără îndoială o minimă decantare istoriografică. Ne-am încumetat să dăm contur unei inițiative de acest gen cu atât mai mult cu cât anul în curs marchează două momente jubiliare de o semnificație aparte pentru uniții din România: 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Blajului și tot 150 de ani de la întemeierea Episcopiei de Gherla. Nu se putea un prilej mai bun de introspecție și meditație istoriografică, de reconsiderare a cercetărilor trecute și de „palpare” a itinerarelor viitoare.

După mai mult de un deceniu de exprimare liberă, perioadă în care, pe de o parte, s-au atins anumite performanțe, dar pe de altă parte, s-au descărcat și frustrări și s-au manifestat și tendințe revanșarde sau atitudini exaltate, scrisul istoric greco-catolic e de abia acum cu adevărat în fața unui nou început. După cum reiese și din modesta noastră prezentare, el dispune însă de toate resursele necesare pentru a nu dezamăgi și pentru a se alinia în întregime normelor actuale ale istoriografiei europene. În acest scop, este nevoie pe mai departe doar de tinerețe spirituală, de onestitate științifică și de puterea de a depăși tradiționalismul și prejudecățile. Deoarece, de fapt, toate aceste premise sunt deja întrunite, nădăjduim că în curând va fi nevoie de un nou bilanț istoriografic.



## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Albu, Corneliu, *Alesandru Papiu Ilarian. Viața și activitatea sa*, București, 1977
2. *Archivu pentru filologia și istoria*, [redactor Timotei Cipariu], Blaj, nr.1-40, 1867-1872
3. Ardeleanu, Ioan, *Istori'a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei-Mari*, vol.I – *Scurtă privire asupra faselor credinței creștine la Romani dela creștinarea lor până la începutul seclului XVIII*, Gherla, 1883; vol.II – *Istori'a Romaniloru dein Dieceasa Oradei-Mari înainte și după propagarea Calvinismului până la anulul 1805*, Blaj, 1888
4. Bariț, George, *Biserica românească în luptă cu reformațiunea*, în „Transilvania”, Brașov, VIII/1875 și IX/1876
5. Idem, *Confesiunile religioase în politică și în viața națională*, în „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, XXXV/1872, nr.32-36
6. Idem, *Părți aale din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani din urmă*, Ediția a II-a, vol.I, Brașov, 1993
7. Idem, *Scrieri social-politice. Studiu și antologie*, [editori Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan și George Em. Marica], București, 1962
8. Idem, *Studii și articole*, [editor Ioan Lupaș], Sibiu, 1912
9. Barta, Cristian, *Episcopii Bisericii Unite cu Roma, Greco-Catolică, slujitori ai credinței apostolice*, [teză de doctorat în manuscris], București, 2002
10. Bălan, Ioan, *Fontes juris canonici ecclesiae rumenae*, Roma, 1932
11. Bănescu, N., Mihăilescu V., *Ioan Maiorescu. Scriere comemorativă cu prilejul centenarului nașterii lui 1811-1911*, București, 1912
12. Bărbat, Vasile, *L'institution de l'office du „théologien” dans l'Eglise Roumaine Unie*, în „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, XXIX/1963, fasc.I, p.155-200
13. Bărnuțiu, Simion, *Discursul din 2/14 mai despre relațiile Românilor cu Ungurii și despre libertatea națională*, în Alexandru Papiu-Ilarian, *Istori'a Românilor din Daci'a Superiore*, vol. II, Viena, 1852, p.307-363
14. Idem, *Săborul cel mare al Episcopiei Făgărașului*, în vol. lui Ioan Chindriș, *Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională și integrare europeană*, Cluj-Napoca, 1998, p.62-68
15. Bârlea, Octavian, *Aromânii și Unirea*, [comunicare prezentată la congresul aromânilor întrunit la Freiburg, în 26 august 1988], în „Perspective”, München, XI/1988, nr.41/iulie-septembrie 1988, p. 1-12
16. Idem, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*, în „Perspective”, München, VI/1983, nr.3-4 (19-20)/ianuarie-iulie 1983, p.1-236
17. Idem, *Conversațiile ecumenice ortodoxo-catolice*, în „Perspective”, München, XI/1988, nr.41/iulie-septembrie 1988, p.13-29
18. Idem, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în „Perspective”, München, X/1987, nr.37-38, p.5-12
19. Idem, *România și românii*, Los Angeles, 1977
20. Idem, *Unirea românilor (1697-1701)*, în „Îndreptar”, München, XIII/1990, nr.49-50/iulie-decembrie 1990
21. *Biblia de la Blaj-1795*, Ediție Jubiliară, Roma, 2000
22. \*\*\**Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, [coordonator Aloisiu L. Tăutu], Madrid, 1952
23. *Blamarea Vaticanului și viitorul ortodoxismului. Cronică*, în „Cultura Creștină”, Blaj, I/1911, nr.8, p.266-267
24. Bogdan-Duică, Gheorghe, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924
25. Bota, Ioan M., *Istoria bisericii universale și a bisericii românești*, Cluj-Napoca, 1994
26. Idem, Langa, Tertulian, *Ființa și rolul Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, în viața poporului român*, Cluj-Napoca, 1993
27. Botezan, Ioana, Matei, Alexandru, *Arhiva personală Timotei Cipariu*, București, 1982
28. Brînzeu, Nicolae, *Unirea cu Roma și emanciparea Românilor din Ardeal și Banat de sub ierarhia sîrbească*, în „Cultura Creștină”, Blaj, XVI/1936, nr.5, p.264-267
29. Bunea, Augustin, *Cestiuni din dreptul și istoria Bisericei Românești Unite*, Blaj, 1893
30. Idem, *Vechile episcopii românești a Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bělgradului*, Blaj, 1902
31. Călușer, Iudita, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea. Contribuții monografice*, Oradea, 2000
32. Câmpeanu, Remus, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 2000
33. Idem, *Intellectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, 1999
34. Chendi, Ilarie, *Catedra de limba română*, în „Tribuna”, Arad, nr.10/1910

35. Chindriș, Ioan, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardelene*, Cluj-Napoca, 2000
36. Idem, *Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională și integrare europeană*, Cluj-Napoca, 1998
37. \*\*\**Church and Society in Central and Eastern Europe*, [editori Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1998
38. Cipariu, Timotei, *Acte și fragmente latine romanesce. Pentru istori'a beserecei romane mai alesu unite*, Blaj, 1855
39. Idem, *Corespondență primită*, [editori Liviu Botezan, Ioana Botezan și Ileana Cuibus], București, 1992
40. Idem, *Jurnal*, [editor Maria Protase], Cluj-Napoca, 1972
41. \*\*\* *Cultură și societate în epoca modernă*, [coordonatori Nicolae Bocșan, Nicolae Edroiu și Aurel Răduțiu], Cluj-Napoca, 1990
42. Densușianu, Nicolae, *Dacia preistorică*, București, 1913
43. Idem, *Independența bisericească a Mitropoliei Române de Alba Iulia*, Brașov, 1893
44. \*\*\* *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, [editori Maria Crăciun și Ovidiu Ghitta], Cluj-Napoca, 1995
45. Freyberger, Andreas, *Historica relatio unionis Valachicae cum Romana Ecclesia (Relatare istorică despre unirea bisericii românești cu Biserica Romei)*, [ediție princeps, pregătită după manuscris de Ioan Chindriș], Cluj-Napoca, 1996
46. \*\*\**George Bariț și contemporanii săi*, vol.I, [editori Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș și Titus Moraru; coordonatori Ștefan Pascu și Iosif Pervain], București, 1973
47. Georgescu, Ioan, *Istoria Bisericei creștine universale, cu deosebită privire la istoria Bisericei Românești Unite cu Roma*, Blaj, 1921
48. Ghitta, Ovidiu, *Catolicismul și românii din diocesa de Mukačevo (sfârșitul secolului XVII-începutul secolului XVIII)*, [teză de doctorat în manuscris], Cluj-Napoca, 1998
49. Idem, *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj-Napoca, 2001
50. Goga, Octavian, *Însemnările unui trecător*, Arad, 1911
51. Gorun, Gheorghe, *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii Greco-Catolice românești*, Oradea, 2002
52. Grama, Alexandru, *Instituțiunile calvinesci în Biserica Românească din Ardehlu*, Blaj, 1895
53. Idem, *Istori'a Bisericei Romanesci Unite cu Rom'a dela începutulu crestinismului pana în dilele noastre*, Blaj, 1884
54. Gudea, Nicolae, *Biserica Română Unită. 300 de ani (1697-1997)*, Cluj-Napoca, 1994

55. \*\*\* *Identitate și alteritate. Studii de imagologie*, vol.II, [coordonatori Nicolae Bocșan, Sorin Mitu și Toader Nicoară], Cluj-Napoca, 1998
56. Kese, Katalin, *Cultură și filologie. Istoricul catedrei de filologie română din Budapesta*, în „Tribuna”, Cluj-Napoca, 17/1995
57. Lapedatu, Alexandru, *Activitatea istorică a lui Nicolae Densușianu (1846-1911)*, București, 1912
58. Laurian, August Treboniu, *Coup d'oeil sur l'histoire des Roumains*, București, 1846
59. Idem, *Documente istorice despre starea politică și religioasă a Românilor din Transilvania*, în „Magazin istoric pentru Dacia”, tom III, [sub redacția lui A.T. Laurian și N. Bălcescu], București, 1846
60. Idem, *Documente istorice despre starea politică și ieratică a Românilor din Transilvania*, Viena, 1850
61. Idem, *Istoria Românilor*, Ediția I, Iași, 1853
62. Idem, *Istoria Românilor din timpurile cele mai vechie până în zilele noastre. Distribuită în trei părți și precesă de Geografia modernă a Daciei, ca studiu preliminar la Istoria Românilor din Dacia*, Ediția a IV-a, București, 1873
63. Lupaș, Ioan, *Cronicari și istorici români din Transilvania*, Ediția a II-a, [Craiova], 1941
64. Idem, *Nicolae Popea și Ioan Micu-Moldovanu*, [Discurs rostit la 8 iunie 1920 în ședință solemnă de Ioan Lupaș cu răspuns de Nicolae Iorga], în colecția „Academia Română. Discursuri de recepțiune”, vol.XLVIII, București, 1920, passim
65. Manciulea, Ștefan, *Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdúdorog și români*, Blaj, 1942
66. Idem, *Granița de Apus a românilor din vechea Ungarie*, Vălenii de Munte, 1939
67. Idem, *Ioan Micu-Moldovan, autor de manuale istorice*, Blaj, 1939
68. Marica, George Em., *Studii de istoria și sociologia culturii române ardeleni din secolul al XIX-lea*, vol.III – *George Barițiu-istoric*, Cluj-Napoca, 1980
69. Mălinaș, Ioan Marin, *Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic*, Oradea-Viena, 1997
70. Mârza, Iacob, *Aspecte ale sursologiei în „Istoria Bisericii Române Unite” de Zenovie Păclișanu*, în vol. \*\*\**300 de ani de la Unirea bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, [coordonatori Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000, p.297-306
71. Idem, Câmpeanu, Remus, *Secvențe istoriografice privind Unirea religioasă a românilor ardeleni*, în „Annales Universitatis Apulensis. Historica”, Alba Iulia, VI/2002, tom.II, p.205-218

72. Micu-Moldovan, Ioan, *Acte sinodale ale Bisericii Romane de Alb'a Iulia si Fagarasiu*, vol.I, Blaj, 1869; vol.II, Blaj, 1872
73. Idem, *Recenzie la lucrarea lui Nicolae Popea, Vechia Metropolia Ortodosa a Transilvaniei*, în „Arhivu pentru filologia și istoria”, Blaj, nr.35/25 mai 1870, p.700-702; nr.37/20 august 1870, p.739-744; nr.38/15 septembrie 1870, p.758-759; nr.39/20 octombrie 1872, p.780-783 și nr.40/25 noiembrie 1872, p.791-796
74. Idem, *Spicuire în istoria bisericească a românilor. Răspuns la contracritica domnului Nicolae Popea*, Blaj, 1873
75. Migia, Ariton, *Un vechiu document referitor la originea episcopului Athanasie Anghel*, în „Cultura Creștină”, Blaj, IV/1914, nr.19-20, p.517-520
76. Mihoc, Blaga, *Biserica și societate în nord-vestul României*, Oradea, 2003
77. Idem, *Religie și naționalitate*, Oradea, 1998
78. Idem, *Românii și papalitatea (de la origini până la cel de-al doilea război mondial)*, [prelegere în manuscris], Oradea, 2002
79. Miron, Greta, *Ioan Lupaș – istoric al unirii religioase*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, Cluj-Napoca, XXXVI/1991, nr.1-2, p.101-109
80. Idem, *Silviu Dragomir – istoric al unirii religioase*, în „Revista istorică”, București, III/1992, nr.5-6, p.599-604
81. Idem, *Unirea religioasă în istoriografia românească. I (Școala Ardeleană)*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai»”, Seria „Historia”, Cluj-Napoca, XXXVIII/1993, nr.1-2, p.187-196
82. Idem, *Unirea religioasă și românii din Transilvania. Evoluția instituțională, religioasă și culturală. 1697-1780*, [teză de doctorat în manuscris], Cluj-Napoca, 1998
83. Moisin, Anton, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, Sibiu, 1996
84. Neamțu, Gelu, *Alexandru Roman, marele fiu al Bihorului (1826-1897)*, Oradea, 1995
85. Pall, Francisc, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. 1745-1768*, vol.I-III, Cluj-Napoca, 1997
86. Papiu Ilarian, Alexandru, *Antologie*, [editor Corneliu Albu], București, 1981
87. Idem, *Istori'a Românilor din Daci'a Superiore*, Ediția a II-a, vol. I-II, Viena, 1852
88. Idem, *Tesauru de monumente istorice pentru România. Atâtu din vechiu tipărite cât și manuscripte cea mai mare parte străine, adunate și publicate cu prefațiuni și note ilustrate*, vol.I, București, 1862; vol.II, București, 1863 și vol.III, București, 1864
89. Idem, *Uniții*, în „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, XIV/1861, nr.67, p.286; nr.68, p.290; nr.69, p.294 și nr.70, p.298

90. Pâclișanu, Zenovie, *Cum ar trebui scrisă istoria unirii?*, în „Cultura Creștină”, Blaj, V/1915, nr.9, p.271-274
91. Idem, *Din istoria bisericească a Românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniți (1700-1773)*, în „Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria III, tom.I, mem.3, București, 1923
92. Idem, *Istoria Bisericii Române Unite*, Ediția a II-a, partea I – 1697-1751, în „Perspective”, München, XVII/1994, nr.65-68
93. Pop, Ștefan, *Din istoria bisericească a Bihorului*, în „Cultura Creștină”, Blaj, III/1913, nr.12, p.363-369
94. Idem, *Din trecutul bisericii române bihorene*, în „Revista Teologică”, Sibiu, I/1907, nr.4-6 și 9-11
95. Idem, *În jurul hirotonirii a doua a lui Atanasie Anghel*, în „Cultura Creștină”, Blaj, III/1913, nr.15, p.458-466
96. Idem, *Trei episcopi vechi ai Orăzii Mari*, în „Revista Teologică”, Sibiu, IX/1915, nr.9-12
97. Popa, Eugen, *Legea strămoșească și Unirea cu Roma*, Cluj-Napoca, 1992
98. Popea, Nicolae, *Contracritică*, Sibiu, 1873
99. Idem, *Vechia Metropolia Ortodosa a Transilvaniei. Suprimerea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870
100. Popescu Teiușan, Ilie, Netea, Vasile, *August Treboniu Laurian. Viața și activitatea sa*, București, 1970
101. Prunduș, S.A., Plăianu, C., Cucerzan, E.S., *Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1993
102. Prunduș, S.A., Plăianu, C., *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, 1993
103. Radu, Iacob, *Istoria diezei române-unite a Orăzii-Mari. Scrisă cu prilejul aniversării de 150 de ani dela înființarea aceleia 1777-1927*, Oradea, 1930
104. Idem, *Răspuns și apărare*, Oradea, 1927
105. \*\*\* *Relații interetnice în zona de conflict româno-maghiară-ucraineană din secolul al XVIII-lea până în prezent*, [editori Hans Gehl și Viorel Ciubotă], Satu Mare, 1999
106. \*\*\* *Relații româno-ucrainiene, istorie și contemporaneitate*, [coordonatori Viorel Ciubotă și Vasile Marina], Satu Mare, 1999
107. Siegescu, Iosif, *A magyarországi románok Szent Uniója*, Budapesta, 1896
108. Sigmirean, Cornel, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Cluj-Napoca, 2000
109. Someșan, Maria, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, București, 1999
110. \*\*\* *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, [editori Iacob Mârza și Ana Dumitran], Alba Iulia, 1999

111. Stanciu, Laura, *O contribuție documentară din secolul al XVIII-lea privitoare la Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1697-1701)*, în „Annales Universitatis Apulensis”, Seria „Historica”, Alba Iulia, VI/2002, tom.II, p.183-204
112. \*\*\* *Studii de istorie a Transilvaniei*, [coordonatori Sorin Mitu și Florin Gogăltan], Cluj-Napoca, 1994
113. \*\*\**Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900 de la Sânta Unire 200*, [coordonator Augustin Bunea], Blaj, 1900
114. Știrban, Codruța Maria, Știrban, Marcel, *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Satu Mare, 2000
115. Știrban, Marcel, *Spiritualitatea greco-catolică. De la 1700 la 1918. Conferințe, comunicări, articole*, [lucrare în manuscris]
116. Tăutu, Aloisie L., *Adevărul maltrat*, în „Curierul Creștin”, Buenos Ayres, III/1953, nr.1, p.5-25
117. Idem, *Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii – unit (1699)*, în „Cultura Creștină”, Blaj, XVI/1936, nr.10, p.601-605
118. Idem, *Opere*, vol.I – *Istorie*, în „Bună Vestire”, Roma, XIV/1975, nr.1; vol.II, tom.I, în „Bună Vestire”, Roma, XIV/1975, nr.2
119. Idem, *Unirea calumniată*, în „Suflet Românesc”, Roma, 1950, nr.3-4, p.138-153
120. Idem, *Uniri cu Roma în cursul istoriei românești*, în „Bună Vestire”, Roma, VII/1968, nr.4, p.5-37
121. \*\*\**300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, [coordonatori Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop], Cluj-Napoca, 2000
122. \*\*\**Viață privată, mentalități colective și imaginar social*, [coordonatori Sorin Mitu și Florin Mitu], Oradea – Cluj-Napoca, 1996

## INDEX

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Achim, 326</p> <p>Ács, 326</p> <p>Adrian (cetate), 329</p> <p>Agria, 311, 312, 313, 340</p> <p>Aiud, 265, 281</p> <p>Alămor, 58</p> <p>Alba, 20, 30, 46, 48, 50, 58, 59, 62, 65, 67, 68, 71, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 127, 128, 132, 133, 134, 139, 141, 160, 165, 171, 187, 194, 201, 202, 203, 205, 208, 212, 225, 240, 241, 245, 259, 265, 268, 270, 273, 276, 277, 278, 282, 284, 287, 288, 300, 313, 389, 394, 396, 398</p> <p>Alba-Făgăraș (Alba Iulia-Făgăraș), episcopie, 241, 242, 287</p> <p>Alba Iulia, 30, 46, 48, 50, 58, 59, 62, 65, 67, 68, 71, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 128, 132, 134, 139, 160, 171, 212, 240, 241, 245, 259, 265, 273, 276, 277, 278, 282, 284, 287, 288, 300, 313, 389, 394, 396, 398</p> <p>Albania, 244, 319</p> <p>Albu, 28, 30, 286, 392, 396</p> <p>Alexici, 136</p> <p>Altera, 288</p> <p>Alzati, 298, 325, 344, 385</p> | <p>Ammann, 325</p> <p>Amzăr, 186</p> <p>Analele Academiei Române. Memoriile Secției Istorice, 154</p> <p>Anglia, 17</p> <p>Annales Universitatis Apulensis. Seria Historica, 389, 396, 398</p> <p>Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane Târgu Mureș, 288, 301</p> <p>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj, 299</p> <p>Anuichi, 325</p> <p>Apafî, 30, 42, 49, 57, 59, 111</p> <p>Apafî I, 20, 42, 43, 48, 49, 54, 102, 103, 104, 105, 106, 266, 268</p> <p>Apor, 107, 144, 293</p> <p>Apor, Petru, 76</p> <p>Apor, Ștefan, 62, 64, 69, 71, 75, 76</p> <p>Apponyi, 155</p> <p>Apulum, 245</p> <p>Apuseni, 335</p> <p>Arad, 54, 122, 136, 175, 327, 362, 393, 394</p> <p>Ardeal, 5, 19, 21, 22, 24, 32, 35, 37, 41, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 58, 60, 61, 62, 65, 72, 73, 77, 81, 82, 84, 87, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100,</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

103, 104, 105, 106, 107, 109,  
112, 117, 118, 119, 124, 127,  
129, 131, 133, 134, 137, 141,  
151, 152, 155, 159, 165, 167,  
168, 170, 171, 173, 174, 175,  
177, 188, 193, 197, 198, 199,  
200, 205, 206, 213, 216, 218,  
220, 225, 226, 229, 234, 239,  
240, 251, 253, 254, 255, 256,  
257, 258, 259, 260, 265, 268,  
269, 271, 273, 274, 277, 280,  
282, 288, 289, 291, 308, 310,  
313, 314, 315, 316, 317, 319,  
322, 325, 326, 329, 340, 341,  
345, 361, 368, 374, 376, 393

Ardeleanu, 121, 122, 162, 163,  
164, 325, 353, 361, 363, 388,  
392

Argeș, 94

Arhiva pentru filologie și istorie,  
45, 54, 56, 95, 96, 97, 103, 105,  
107, 110, 111, 112, 113

Aron, 91, 92, 166, 378

Asănești, 37

Astra, 111

Atanasie, 5, 22, 23, 24, 25, 30, 32,  
40, 53, 59, 63, 65, 66, 67, 69,  
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,  
79, 81, 82, 83, 87, 90, 92, 94,  
95, 97, 98, 116, 117, 118, 124,  
128, 131, 134, 139, 141, 142,  
143, 144, 145, 146, 148, 151,  
152, 163, 165, 166, 169, 170,  
171, 172, 175, 188, 193, 194,  
197, 198, 199, 200, 201, 202,  
203, 204, 205, 207, 208, 209,  
210, 211, 212, 213, 214, 215,  
220, 222, 225, 227, 228, 229,

233, 238, 240, 241, 242, 246,  
249, 251, 253, 254, 255, 256,  
257, 259, 260, 261, 264, 269,  
273, 274, 276, 277, 278, 279,  
280, 281, 282, 283, 288, 291,  
293, 294, 295, 296, 297, 323,  
339, 340, 344, 361, 366, 373,  
375, 376, 380, 381, 382, 384,  
390, 397

Athos, 97, 99, 322

Austria, 203, 206, 208, 246, 284

Azais, 325

Bačinsky, 241

Balla, 282

Balogh, 342

Balș, 28

Banat, 46, 55, 135, 166, 173, 174,  
225, 232, 266, 393, 397

Bánffy, 62, 63, 368, 380

Banyanin (Beniamin), 180, 181,  
398

Bar, 79, 298, 363

Baran, 326

Baranyi, 21, 23, 62, 63, 64, 65, 66,  
67, 69, 74, 76, 82, 139, 140,  
143, 152, 172, 201, 202, 203,  
205, 255, 269, 270, 271, 272,  
273, 280, 284, 376, 377, 381,  
383, 385

Barbu, 298, 363

Barcsai, 48, 59, 101

Barcsai, Acațiu, 48, 101, 104, 266

Bariț, 7, 15, 18, 41, 42, 43, 44, 45,  
47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,  
55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63,

64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80,  
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,  
91, 92, 108, 109, 111, 146, 162,  
217, 286, 298, 363, 392, 394

Bársony, 342

Barta, 364, 365, 366, 367, 368,  
369, 371, 373, 374, 375, 376,  
377, 378, 379, 380, 382, 383,  
384, 385, 392

Bartenstein, 237

Basilovits, 325

Basta, 47, 99

Báthory, 103, 264

Báthory, Cristofor, 19, 99

Báthory, Gabriel, 47, 58, 99, 100,  
103

Báthory, Sigismund, 46, 99

Báthory, Ștefan, 19, 99, 306

Báthory, Zsófia, 313

Bălan, 178, 179, 392

Bălcescu, 16, 40, 112, 395

Bălgrad, 148, 200, 217, 266, 269,  
282, 344, 373, 375, 378

Bănescu, 15, 392

Bărbant, 376

Bărbat, 197, 198, 199, 200, 201,  
202, 203, 204, 206, 207, 208,  
209, 210, 211, 212, 213, 215,  
216, 217, 298, 392

Bărnuțiu, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 17, 25, 26, 44, 51,  
79, 129, 392, 393, 394

Bârlea, 130, 168, 169, 190, 191,  
192, 193, 194, 195, 196, 197,  
223, 298, 344, 365, 381, 385,  
393

Bârsa, 187

Beiuș, 47, 58, 121, 150, 154, 327,  
352, 354, 362

Bela IV, 37

Belgia, 157

Beliu, 327

Bellarmin, 310

Bellusi, 74, 187, 202

Belorusia, 224

Benczédi, 325

Benkő, 87, 90, 99

Benkovics, 122, 162, 163, 335,  
336, 355, 359, 361

Bereg, 239, 315

Bérenger, 298, 325

Berlin, 28

Bernath, 298, 325, 342, 363, 385

Bethlen, 63, 65, 72, 95, 100, 103,  
107, 141, 281, 286, 311

Bethlen, Farkas, 45

Bethlen, Gabriel, 19, 47, 58, 100,  
103, 265, 311

Bethlen, Ioan, 42

Bethlen, Nicolae, 42, 279

Bethlen, Samuel, 76

Bianu, 217

Bichingean, 388

Bihor, 163, 166, 172, 177, 322, 323, 327, 328, 335, 340, 351, 352, 353, 355, 358, 359, 361, 362  
 Biserica Ortodoxă Română, 54, 153  
 Bistrița, 100, 101, 102, 285  
 Bitay, 217  
 Bixad, 322  
 Bizanț, 233, 236, 242, 243, 304, 395  
 Bizanczy, 323  
 Blaga, 298, 386, 387, 396  
 Blaj, 7, 9, 12, 15, 20, 26, 27, 30, 34, 39, 41, 54, 61, 88, 89, 93, 96, 111, 112, 115, 122, 123, 130, 133, 134, 148, 151, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 178, 193, 212, 225, 253, 254, 258, 261, 352, 364, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398  
 Bob, 91, 92, 168, 190, 253, 254, 287  
 Bocșan, 300, 365, 394, 395  
 Bod, 45, 54, 57, 60, 61, 62, 63, 71, 73, 75, 79, 80, 86, 92, 96, 99, 104, 105, 106  
 Boemia, 206, 255, 302  
 Boer, 76  
 Bogdan-Duică, 14, 189, 393  
 Borcea, 326, 363  
 Bornemissza, 84  
 Borovszky, 325, 363  
 Bota, 220, 344, 393

Botezan, Ioana, 87, 89, 96, 393, 394  
 Botezan, Liviu, 96, 394  
 Botlik, 326  
 Boutant, 325  
 Boysak, 326  
 Brâncoveanu, 20, 24, 59, 62, 65, 68, 72, 79, 82, 96, 101, 106, 119, 141, 152, 174, 187, 188, 197, 200, 201, 211, 281, 386  
 Brancovici, 20, 21, 31, 38, 48, 49, 50, 58, 64, 77, 87, 92, 94, 106, 266  
 Brandenburg, Ecaterina de, 100  
 Brașov, 19, 24, 35, 45, 53, 79, 80, 82, 88, 89, 91, 126, 128, 144, 152, 174, 187, 280, 392, 394, 397  
 Brătianu, 301  
 Bressan, 385  
 Brest (Brest-Litovsk), 220, 239, 251, 268, 289, 307, 310, 312, 357  
 Breznay, 147  
 Brînzeu, 172, 173, 174, 393  
 Brukenthal, 102, 279  
 Brzensky, 255  
 București, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 28, 30, 35, 40, 44, 54, 62, 65, 66, 68, 73, 87, 88, 94, 96, 111, 126, 127, 128, 134, 151, 152, 153, 154, 155, 168, 170, 175, 201, 244, 251, 260, 267, 273, 288, 291, 329, 351, 365,

392, 393, 394, 395, 396, 397, 398  
 Bud, 325  
 Buda, 91, 93, 268, 304, 328  
 Budai, 50, 59, 60, 61, 77, 92, 105, 106  
 Budai-Deleanu, 229  
 Budapesta, 83, 111, 128, 135, 136, 137, 244, 395, 397  
 Buenos Ayres, 186, 398  
 Buitul, 265, 284  
 Buletinul Societății Regale Române de Geografie, 154  
 Bulgaria, 285  
 Bună Vestire, 168, 169, 182, 398  
 Bunea, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 145, 146, 152, 162, 183, 184, 185, 187, 215, 217, 220, 243, 245, 258, 279, 286, 298, 325, 365, 369, 385, 393, 398  
 Bunyitay, 121, 162, 342, 363  
 Buzău, 94  
 Buzilă, 388  
 Caian, 383  
 Caietele David Prodan, 328  
 Calinic, 82, 152, 188, 282  
 Calvin, 138  
 Canisius, 269, 284  
 Canta, 268  
 Cantacuzino, Șerban, 20, 50  
 Cantacuzino, Ștefan, 102  
 Caraffa, 98, 103, 104, 316, 355

Caransebeș, 54, 55, 266  
 Carei, 181, 337  
 Carloviț (Karlovitz, Karlowitz), 68, 76, 191, 293  
 Carol VI, 102, 206, 207  
 Carol cel Mare, 236  
 Caroli, 322  
 Carpați, 42, 89  
 Cartojan, 286  
 Casa de Austria, 246  
 Casa de Habsburg, 139, 233, 236, 307  
 Călușer, 350, 351, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 393  
 Câmpean, 282  
 Câmpeanu, 286, 365, 389, 393, 396  
 Câmpia, 28  
 Câmpulung, 94  
 Cârja, 365  
 Ceica, 155  
 Cerneța Hora, 316, 318  
 Cetatea Bihariei, 327, 328  
 Chaline, 298  
 Chaunu, 325  
 Cheia, 102  
 Chendi, 136, 393  
 Chereșteșiu, 44, 392  
 Chindriș, 7, 15, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 365, 392, 394

Chioar, 48, 58, 59, 322  
 Chios, 319  
 Chrysant (Hrysant), 191  
 Cincu Mare, 102  
 Ciocan, 135  
 Ciorogariu, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161  
 Cipariu, 27, 28, 29, 45, 54, 57, 60, 71, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 146, 162, 175, 217, 286, 298, 392, 393, 394  
 Ciplea, 388  
 Ciubotă, 300, 301, 397  
 Ciugud, 65, 148  
 Ciuruia, 282  
 Clement VIII, 37  
 Clement XI, 360  
 Cloșca, 40  
 Cluj, 15, 16, 27, 47, 54, 74, 82, 92, 94, 98, 99, 100, 101, 167, 175, 221, 225, 244, 252, 265, 268, 285, 288, 301, 326, 327, 389  
 Cluj-Napoca, 7, 43, 88, 135, 173, 219, 220, 221, 222, 246, 254, 286, 287, 288, 289, 299, 300, 301, 302, 328, 329, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398  
 Colloquia, 287, 300  
 Concordia, 89  
 Congar, 325

Congregația de Propaganda Fide, 121, 213, 217, 269, 271, 285, 290, 297  
 Constantinopol, 20, 82, 183, 234, 235, 282, 304, 307  
 Constanța, 150, 220  
 Coresi, 97, 264  
 Corvin, 91  
 Costin, 107  
 Coșbuc, 388  
 Cotore, 261, 379  
 Crasna, 289, 322, 358  
 Crăciun, 288, 300, 301, 394  
 Crisia, 327, 328, 329, 351, 352  
 Cristofor (Hristofor), 19, 99, 361  
 Crișan (Crișianu), 189, 274, 286, 298  
 Crișuri, 266  
 Croația-Slovenia (Slavonia), 310, 315, 317  
 Csáky, episcop, 361, 362  
 Csáky, Ștefan, 99  
 Cserei, 42, 79, 81, 86, 92, 94, 107, 173, 286  
 Csernák, 363  
 Cucerzan, 219, 397  
 Cuibus, 96, 394  
 Cultura Creștină, 148, 149, 154, 165, 167, 168, 174, 181, 287, 300, 389, 393, 396, 397, 398  
 Curierul Creștin, 186, 398  
 Cuza, 29, 182

Dacia, 16, 18, 28, 29, 30, 34, 37, 41, 51, 92, 126, 394, 395  
 Dacia Inferioară, 30  
 Dacia Superioară, 28, 29, 30, 34, 41, 392, 396  
 Dalmația, 126  
 Damșa, 298  
 Daniel, 20  
 Daniel-Rops, 325  
 Darabant, 329  
 Dănilă, 298  
 de Camillis, 122, 162, 163, 171, 177, 239, 289, 300, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 337, 338, 340, 358, 359, 361, 362, 377, 378, 383, 385  
 de Clerq, 385  
 de Vries, 195, 325  
 Dejeu, 162, 363  
 Delaruelle, 385  
 Delumeau, 325  
 Densușianu, 67, 102, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 145, 184, 189, 223, 243, 274, 298, 394, 395  
 Deva, 76, 84  
 Diaconescu, 325  
 Dindar, 62, 65, 68, 79, 141, 200, 201  
 Dobrescu, 363  
 Dorotei din Mitilene, 371

Dosoftei, 22, 81, 85, 87, 94, 124, 135, 142, 152, 171, 174, 191, 273  
 Doumergue, 325  
 Drágffy, 107  
 Dragomir, 149, 162, 167, 184, 189, 217, 288, 298, 325, 342, 365, 385, 396  
 Dragoș, 37  
 Dragu, 282  
 Drăgan, 388  
 Drugeth, 310, 313  
 Duca, 107  
 Dudaș, 344, 363  
 Duliskovici, 326  
 Dumitran, 288, 398  
 Dumitru din Velența, protopop, 361  
 Dunăre, 174, 314  
 Dunod, 268  
 Eder, 97  
 Edroiu, 288, 300, 394  
 Eftimie, episcop, 368  
 Eminescu, 123  
 Engel, 97, 106  
 Erdeli, 153  
 Eugeniu IV, 371  
 Europa, 207, 234, 236, 237, 260, 261, 268, 301, 304, 305, 328, 329, 350, 358, 367  
 Europa Centrală, 298, 328, 294  
 Evans, 298, 325

Fabritius, 286  
 Familia, 351  
 Fanar, 44, 51  
 Faris, 298  
 Farkas, 45, 359  
 Făgăraș, 11, 24, 30, 51, 55, 58, 77,  
 79, 80, 84, 89, 102, 104, 105,  
 110, 126, 133, 134, 144, 241,  
 259, 266, 278, 281, 398  
 Fekete, 282  
 Fel Diod, 19  
 Feleac, 107  
 Ferdinand, 98, 286  
 Ferdinand II, 302  
 Ferdinand III, 311  
 Ferrara, 370  
 Ferrara-Florența, 220, 251, 304,  
 309  
 Fiath, 74, 198  
 Fiedler, 45, 57, 103, 286, 298, 325  
 Filipoiu, 388  
 Filstich, 107  
 Firu, 325, 363  
 Fleisz, 351  
 Fliche, 325  
 Floca, 363  
 Florența, 87, 196, 235, 304, 305,  
 369, 373, 374  
 Foaie pentru minte, inimă și  
 literatură, 7, 42  
 Franța, 17, 157

Freyberger, 253, 254, 255, 256,  
 258, 260, 270, 272, 277, 282,  
 286, 298, 394  
 Furtună, 298  
 Gazeta Transilvaniei, 35, 37, 39,  
 42, 89, 127, 128, 392, 397  
 Gebhard (Gebhardt), 74, 187, 200,  
 295  
 Gehl, 301, 397  
 Gelej (Geleji), 47, 265, 266  
 Geoagiu, 133, 393  
 George de Sângeorgiu, episcop  
 calvin, 264  
 Georgescu, 150, 151, 153, 363,  
 394  
 Germania, 17, 190  
 Ghenadie, 94  
 Gherla, 121, 391, 392  
 Ghibu, 189  
 Ghitta, 288, 298, 299, 300, 302,  
 303, 304, 305, 306, 307, 308,  
 309, 310, 311, 312, 314, 315,  
 316, 318, 319, 321, 322, 324,  
 325, 326, 339, 340, 363, 365,  
 385, 394  
 Gill, 325  
 Goga, 136, 394  
 Gogăltan, 299, 301, 398  
 Gorun, 173, 326, 327, 328, 329,  
 330, 331, 332, 333, 334, 335,  
 336, 337, 338, 339, 340, 341,  
 342, 343, 344, 345, 346, 347,  
 348, 349, 350, 361, 363, 389,  
 390, 394, 395, 398

Grama, 123, 124, 125, 146, 217,  
 220, 258, 298, 365, 394  
 Greceanu, 107  
 Grecia, 193, 284  
 Gudea, 221, 222, 223, 224, 228,  
 229, 230, 231, 249, 395  
 Gudziak, 326  
 Gyalokay, 363  
 Györ, 170  
 Habsburgi, 176, 235, 236, 237,  
 242, 250, 335  
 Hajdúdorog, 136, 188  
 Hajdú, 177  
 Halecki, 325  
 Halici, 265  
 Haller, 76  
 Harasiewicz, 325  
 Hașdeu, 29  
 Hateg, 58, 154, 187, 259, 266,  
 278, 281, 294  
 Havrilovič, 318  
 Heissler, 355  
 Heliade Rădulescu, 29, 35  
 Heltai, 264  
 Herlea, 363  
 Hevenesi (Hevenessi), 62, 74, 81,  
 84, 128, 187, 198, 203, 207  
 Hitchins, 342, 344, 385  
 Hodinka, 162, 326, 363  
 Hodoș, 217  
 Holstein, 325

Horea, 40, 127, 173, 232, 253,  
 327, 350, 389, 390, 395, 398  
 Horga, 298, 344  
 Hristos, 34, 157, 371  
 Hsia, 298, 325  
 Humenné, 310  
 Hunedoara, 24, 25, 30, 48, 55, 58,  
 59, 60, 72, 91, 94, 105, 144,  
 152, 174, 187, 266, 281  
 Hurmuzaki (Hurmuzachi), 54, 73,  
 75, 79, 121, 129, 132, 184, 286,  
 298  
 Iancu, Avram, 175  
 Iancu de Hunedoara, 244  
 Ianeș, 376  
 Iași, 17, 18, 28, 93, 251, 395  
 Iernut, 102, 104  
 Ierusalim, 22, 81, 85, 94, 124, 142,  
 171, 174, 191, 273  
 Ighiu, 45  
 Ilea, 352  
 Ilia, 58, 76  
 Illia (Ilia), Andrei, 92, 229, 286  
 Illyés, 63  
 Inalcik, 325  
 Innsbruck, 123  
 Inocențiu III, 97  
 Ioan, logofăt, 361  
 Ioan, protopop Hunedoara, 94  
 Ioan Paul II, 250  
 Ioasaf, 20, 61, 77, 267  
 Ionescu, 223



Iorest, 47  
 Iorga, 111, 162, 183, 186, 217, 223, 226, 229, 250, 260, 286, 298, 325, 329, 342, 344, 363, 395  
 Iorgovici, 160  
 Iosif, 15, 20, 50, 59, 60, 61, 77, 87, 92, 99, 103, 105, 106, 122, 135, 137, 147, 162, 163, 166, 171, 239, 289, 299, 300, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 337, 338, 340, 358, 359, 361, 362, 377, 378, 383, 385, 388, 394, 397  
 Iosif I, 83  
 Iosif II, 55  
 Isabella, 19  
 Isaia, 181, 322, 359  
 Istrati, 126, 127  
 Italia, 17, 42, 126, 305  
 Ivul, 265  
 Îndreptar, 196, 393  
 Jancsó, 286  
 Jány, 285  
 Jibou, 283  
 Jobert, 325  
 Jósika, 76  
 Kájóni, 265  
 Kállo, 311  
 Kalnoki (Kálnoky), 74, 198, 274  
 Kann, 325  
 Kapi, 74, 76, 187, 200, 202, 203, 207, 295, 296

Katona, 99, 107, 265  
 Kebell, 362  
 Kemény, 42, 59, 100, 107  
 Kemény, Ioan, 48, 102  
 Kemény, Iosif, 99, 103  
 Kemény, József, 45  
 Keresztesi, 65, 141  
 Kese, 135, 136, 395  
 Kiev, 304, 313  
 Kinski, 63, 67, 143  
 Kogălniceanu, 28  
 Kolich, 255  
 Kollonich, 21, 22, 23, 24, 50, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 92, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 152, 165, 170, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 214, 255, 256, 258, 259, 269, 271, 272, 273, 274, 277, 281, 282, 285, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 303, 316, 318, 319, 355, 358, 360, 374, 380, 381, 382, 383  
 Köpeczi, 325  
 Körösi-Crișan, 96  
 Kovachich, 107  
 Kovaci, 239  
 Krajcar, 326  
 Kulczyczky, 318  
 Labande, 385  
 Lacko, 326  
 Lampe, 99

Lancrăm, 19  
 Langa, 221, 393  
 Lapedatu, 128, 150, 183, 222, 286, 395  
 László, 362  
 Lateran IV, conciliu, 235, 303  
 Laurian, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 40, 44, 45, 51, 79, 88, 112, 129, 132, 146, 395, 397  
 Lazăr, 160  
 Lăpuș, 322  
 Lățieni, 46  
 Lemeni, 8, 15, 28  
 Leopold I, 21, 22, 23, 30, 31, 50, 54, 55, 62, 81, 83, 98, 103, 119, 139, 146, 165, 170, 255, 256, 259, 274, 285, 313, 314, 316, 317, 358  
 Lepanto, 306  
 Leț, 100  
 Leyda, 97  
 Linz, 302  
 Lițiu, 363  
 Lorántffy, Susanna (Suzanna, Zsuzsánna), 62, 266, 313  
 Los Angeles, 191, 393  
 Lucaciu, 159  
 Lucaris, 265  
 Lugo, 99, 154, 173, 266, 274  
 Lukinics (Lukinich), 325, 363  
 Lumperdean, 363

Lupaș, 45, 111, 112, 120, 149, 184, 189, 286, 288, 298, 325, 363, 392, 395, 396  
 Lupșa, 334, 340, 342, 363  
 Luther, 138  
 Lyon II, conciliu, 235  
 Macartney, 325  
 Macedonia, 130, 284  
 Macha, 325  
 Madrid, 127, 186, 393  
 Magazin istoric pentru Dacia, 16, 18, 37, 40, 395  
 Maior, 21, 32, 37, 38, 54, 57, 90, 105, 106, 146, 160, 286, 298, 381  
 Maior, Grigore, 91, 92, 241, 279  
 Maior, Iuliu, 173  
 Maior, Petru, 8, 18, 31, 92, 93, 96, 99, 100, 102, 112, 168, 253, 254, 383, 385  
 Maiorescu, 15, 16, 44, 51, 79, 88, 183  
 Maiorescu, Ioan, 15, 27, 392  
 Maiorescu, Titu, 113, 184, 193  
 Málnási, 363  
 Manciualea, 174, 175, 176, 177, 178, 395  
 Mangra, 130, 155, 157  
 Maniu, 159  
 Marča, 233, 237, 238, 239, 240, 241

Maramureș, 48, 59, 166, 167, 171,  
172, 207, 300, 302, 319, 321,  
323, 336  
Maria Tereza, 103, 206, 207, 241  
Marica, 43, 44, 392, 395  
Marina, 300, 397  
Marmația, 43  
Martina, 325  
Martinovici, 362  
Marțian, Ieronim, 388  
Marțian, Iulian, 388  
Matei, Alexandru, 87, 89, 393  
Matei, episcop, 91  
Mathia, 19, 304  
Maurer, 325  
Mavrocordat, 314  
Maxim, 363  
Mălinaș, Constantin, 351, 352  
Mălinaș, Ioan Marin, 232, 233,  
234, 235, 237, 238, 239, 240,  
241, 242, 243, 395  
Mârza, Iacob, 172, 245, 288, 365,  
389, 395, 398  
Mârza, Radu, 301  
Mediaș, 46, 98, 99, 102  
Meletie, 72, 74, 198, 239, 277  
Merișani, 24, 68, 119, 120, 282,  
294  
Meteș, 149, 189, 369  
Mezősi, 363  
Micle, 365  
Micu, 37, 90, 99, 160, 254

Micu, Inochentie, 35, 92, 101,  
118, 166, 168, 194, 206, 207,  
212, 227, 244, 245, 246, 247,  
257, 279, 349, 366, 396  
Micu, Samuil, 71, 91, 92, 93, 96,  
106, 107, 129, 148, 153, 168,  
253, 254, 328, 380, 383  
Micu-Moldovan, 45, 56, 75, 98,  
99, 102, 104, 105, 107, 108,  
110, 111, 112, 113, 114, 115,  
116, 117, 118, 119, 120, 121,  
146, 175, 176, 217, 298, 395,  
396  
Migia, 148, 396  
Mihai Viteazul, 31, 37, 45, 46, 57,  
97, 100, 107, 194, 265, 299,  
307, 310  
Mihăilescu, 15, 392  
Mihoc, 386, 387, 396  
Mikó, 107  
Mikulov, 309  
Mintiu, 314, 315, 316, 319, 322  
Mircea cel Bătrân, 96  
Miron, 107, 287, 288, 290, 292,  
294, 296, 299, 365, 396  
Mitu, 299, 300, 301, 395, 398  
Mladin, 365  
Mocioni, 42  
Moga, 102  
Moisin, 231, 232, 396  
Moldova, 16, 18, 28, 168  
Moldovan, 45, 99  
Molnar-Piuaru, 96

Monastelli, 289, 300, 315, 316,  
317, 318, 319, 321  
Montecuccoli, 323  
Montenero, 370  
Moraru, 15, 394  
Morini, 298  
Moscova, 50, 307  
Mukačevo (Muncaci), 20, 62, 93,  
122, 162, 177, 225, 239, 241,  
299, 300, 301, 302, 309, 310,  
311, 312, 313, 314, 315, 316,  
317, 318, 319, 322, 323, 326,  
327, 336, 339, 341, 358, 359,  
361, 377, 386, 394  
Müller de Brassó, 107  
München, 222  
Munteanu, 352  
Muntenia, 22, 28, 29, 47, 50, 55,  
72, 88, 91, 102, 106, 168, 200,  
294, 296  
Mureșan, 44, 288, 299, 392  
Mureșianu, Aurel, 89  
Mureșianu, Iacob, 128  
Murgescu, 298  
Muzeul Național, 329  
Naghiu, 388  
Nagyszegi, 79, 80, 85, 152, 171,  
174, 188, 281  
Nalácz, 65  
Năsăud, 135, 167, 352, 388  
Năsturel, 175  
Neamțu, 136, 396  
Negru, 37

Netea, 16, 397  
Neurautter, 72, 74, 76, 82, 172,  
187, 198, 203, 205, 255, 277,  
280, 382  
Nichitici, 232  
Nichols, 325  
Nicoară, Moise, 160  
Nicoară, Toader, 300, 395  
Nicolae, tipograf, 200  
Nilles, 43, 54, 65, 67, 70, 71, 75,  
81, 83, 121, 123, 141, 146, 162,  
198, 217, 269, 270, 271, 279,  
286, 298, 325, 363, 381, 385  
Nyitra, 170  
Obedenaru, 130  
Observatorul, 42  
Odorhei, 268  
Olahus, 106, 107  
Olsavszky, 300, 379  
Oradea (Oradea-Mare), 93, 121,  
122, 124, 125, 136, 149, 150,  
153, 154, 155, 159, 162, 163,  
164, 180, 181, 225, 233, 239,  
240, 241, 299, 314, 327, 328,  
329, 331, 334, 337, 350, 351,  
352, 353, 354, 355, 357, 359,  
361, 362, 363, 386, 387, 389,  
392, 393, 394, 395, 396, 397,  
398  
Oravița, 58  
Orăștie, 264  
Orient, 182  
Orientalia Christiana Periodica,  
197, 392

Ourliac, 385  
 Padova, 28  
 Paget, 82, 282  
 Palestina, 142  
 Pall, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 396  
 Panaitescu, 217  
 Papacostea, 325  
 Papadopoulos, 205  
 Papfalvi, 88  
 Papiu Ilarian (Papiu-Ilarian), 10, 17, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 51, 79, 88, 129, 132, 175, 392, 396  
 Papp, 326  
 Papp, Klára, 342  
 Papp, Szilagyi, 383  
 Paris, 97, 222  
 Partenie, Petru (Petrovič), 20, 62, 120, 238, 313  
 Partium, 122, 163, 225, 270, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 345, 346, 351, 352, 353, 354, 358, 361, 388  
 Pascu, 15, 53, 394  
 Patachi (Pataki), 30, 92, 167, 190, 213, 240, 241, 261  
 Patachich, 121  
 Pater, 171  
 Pavel, 388  
 Pazmanium, 285  
 Pázmány, 302

Păcățian (Păcățianu), 130, 184  
 Păcurariu, 298, 325, 363, 365, 385  
 Pădureanu, 298  
 Pământul Crăiesc, 280  
 Pâclișanu, 86, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 187, 191, 193, 196, 197, 217, 223, 245, 246, 248, 286, 298, 301, 325, 342, 363, 365, 385, 389, 395, 397  
 Pekar, 298, 326  
 Pekri, 76  
 Peri, 325, 385  
 Periș, 344  
 Perspective, 130, 168, 169, 193, 195, 196, 393, 397  
 Pervain, 15, 394  
 Pesta, 15, 181  
 Petrovan, 207  
 Péterffy, 325  
 Pinte, 282  
 Plăianu, 219, 385, 397  
 Ploechl, 325  
 Pokoly, 286  
 Polonia, 250, 304, 310, 311  
 Polonia-Lituania, 304, 307, 311  
 Pop, Al., 217  
 Pop, Macedon, 388  
 Pop, Ovidiu Horea, 173, 315, 389, 390, 398  
 Pop, Sever, 388  
 Pop, Ștefan, 148, 159, 388, 397

Pop, Vasile, 45, 96, 97  
 Popa, 219, 397  
 Popan, 168, 169  
 Popea, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 146, 184, 298, 395, 396, 397  
 Popescu, 298  
 Popescu Teiușan, 16, 397  
 Popovici (Popoviciu), 184, 274, 286  
 Porcius, 388  
 Praga, 255  
 Praszko, 326  
 Pray, 90, 97, 107  
 Precup, 388  
 Prentaler, 172  
 Prešov, 323  
 Principatele Unite, 35, 36  
 Prodan, 222, 245, 250, 298, 342, 344  
 Proprietarul Român, 36  
 Protase, 88, 394  
 Prunduș, 219, 385, 397  
 Pușcariu, 150, 184  
 Rabutin, 64, 74, 78, 79, 80, 81, 83, 152, 255, 256, 277, 293, 340  
 Radosav, 298  
 Radu, Dimitrie, 153, 154  
 Radu, Iacob, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 353, 361, 383, 388  
 Raič, 317

Raich, 106  
 Rákóczi, 37, 54, 57, 59, 101, 111, 281, 282, 283, 311, 323  
 Rákóczi I, 8, 19, 20, 43, 47, 48, 58, 101, 105, 265  
 Rákóczi II, Francisc, 56, 83, 88, 152, 163, 172, 188, 268, 279, 280, 282, 361  
 Rákóczi II, Gheorghe, 20, 43, 48, 101, 105, 106  
 Rákóczi, Sigismund, 47, 58, 77, 99, 105  
 Rakoveczky, 316, 318  
 Ramonțai, 27  
 Raț, 72, 74, 198, 277  
 Ravasz, 269  
 Răduțiu, 300, 394  
 Râmnic, 94  
 Râșnov, 281  
 Rebreanu, 135  
 Rednic, 92  
 Rees, 325  
 Reghin, 100  
 Reinhard, 325  
 Revista Arhivelor, 168  
 Revista istorică, 288, 396  
 Revista Teologică, 149, 397  
 Rhédei (Rhédey), 48, 59, 101  
 România Mare, 6  
 Roma, 5, 8, 10, 11, 16, 17, 18, 21, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 36, 37, 41, 43, 44, 53, 60, 61, 63, 65, 66, 70, 71, 74, 75, 76, 81, 83,

84, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95,  
97, 98, 101, 103, 108, 109, 111,  
114, 115, 118, 121, 122, 123,  
128, 129, 130, 131, 138, 140,  
141, 144, 145, 146, 150, 151,  
152, 154, 156, 158, 160, 163,  
164, 166, 168, 169, 170, 173,  
174, 179, 181, 182, 183, 184,  
186, 187, 191, 193, 195, 197,  
200, 203, 207, 209, 210, 214,  
217, 219, 220, 221, 222, 223,  
227, 229, 231, 233, 234, 235,  
237, 238, 239, 240, 242, 243,  
244, 245, 246, 247, 250, 252,  
254, 255, 259, 260, 263, 264,  
267, 268, 269, 270, 273, 274,  
275, 276, 284, 285, 287, 288,  
291, 293, 294, 297, 300, 304,  
307, 308, 309, 310, 311, 314,  
315, 316, 317, 318, 319, 320,  
322, 323, 324, 330, 331, 332,  
335, 338, 340, 341, 342, 343,  
344, 345, 346, 354, 357, 359,  
360, 364, 365, 366, 367, 369,  
373, 374, 375, 376, 377, 378,  
380, 386, 387, 389, 390, 392,  
393, 394, 395, 396, 397, 398

Roman, 87, 135, 136, 154, 156,  
161, 236, 387, 396

România, 28, 29, 40, 115, 126,  
127, 149, 153, 157, 160, 164,  
167, 169, 173, 175, 180, 188,  
190, 191, 192, 193, 223, 250,  
251, 386, 390, 391, 393, 396

Românul, 35

Rosetti, 29

Roşiu, 352

Rudolf, 46, 99

Rudolf II, 306

Runciman, 325

Rusia, 49, 183, 193, 306

Rusu, 326

Rutskyj, 311

Salonta, 352

Sancta Barbara, 285

Sárosi, 80

Sárospataki, 76

Satu Mare, 249, 299, 300, 301,  
328, 397, 398

Sava, 61

Sava, râul, 317

Sava II, 138

Sava III, 20, 77

Sătmăr, 171, 177, 233, 239, 301,  
302, 311, 314, 315, 316, 317,  
323, 336, 358, 394

Sălaj, 168

Sâmbăta Mare, 379

Scheii Braşovului (Schei), 96, 280,  
281

Sebaste, 377

Sebeş, 91, 98, 267, 282

Senyk, 298, 326

Serghie, 299, 310

Sevcenko, 325

Sfântul Atanasie, 285, 319

Sfântul Imperiu Roman de Naţiune  
Germană, 236

Sfântul Maxim, 371

Sfântul Nicolae, 91

Sfântul Petru, 323

Sfântul Sava, 16, 17, 18

Sfântul Ştefan, 255

Sfântul Vasile cel Mare, 158

Sfârlea, 352

Sibiu, 16, 24, 34, 39, 45, 53, 74,  
79, 82, 98, 100, 102, 113, 114,  
126, 130, 144, 149, 155, 200,  
212, 231, 232, 264, 268, 281,  
282, 287, 392, 396, 397

Siegescu, 135, 136, 137, 138, 139,  
140, 141, 142, 143, 144, 145,  
146, 147, 397

Sighişoara, 98, 101, 102, 104

Sigismund, 47, 58, 77, 99, 105,  
194

Sigismund, Ioan, 19, 98, 266, 306,  
309

Sigmirean, 135, 397

Silvaş, 133, 265, 293

Sinai, 99

Sionul Românesc, 173

Sirmium-Hopovo, 233, 237, 238,  
239

Skanderbeg, 244

Slavonia, 237, 238

Slovacia, 336

Snagov, 385

Sofronie, 166, 232, 327

Someşan, 262, 263, 267, 269, 270,  
271, 273, 274, 275, 277, 279,  
280, 281, 282, 283, 284, 285,  
286, 398

Sopron, 302

Speyer, 309

Spis, 316

Srem (Sirmium, Sriem), 225, 238,  
317

Stanciu, 365, 389, 398

Stelaru, 352

Stoica, 166, 171, 299, 321

Strigoni, 11, 12, 13, 22, 26, 32,  
33, 34, 51, 71, 75, 79, 141, 194,  
200, 204, 205, 209, 210, 211,  
212, 214, 215, 232, 240, 241,  
251, 255, 277, 312, 313, 314,  
316, 340

Studia Iudaica, 329

Studia Universitatis «Babeş-  
Bolyai». Seria Historia, 288,  
299, 300, 301, 329, 396

Studia Universitatis «Babeş-  
Bolyai». Seria Theologia  
Catholica, 389

Studia Universitatis «Babeş-  
Bolyai». Seria Theologia  
Graeco-Catholica Varadiensis,  
389

Studii şi Comunicări, 328

Suflet Românesc, 184, 398

Sulzer, 96, 107

Suttner, 298, 325, 338, 342, 344,  
385

Svidnica, 315

Szűnyogh, 172

Szabolcs, 177, 239, 315, 318

Szécsenyi, 97, 107

Székely, 99  
 Szendrey, 342  
 Szenyey, 203  
 Szeredai, 99  
 Szilágyi, 45  
 Szirmay, 325  
 Szmigelski, 147  
 Szunyogh, 269, 280  
 Șaguna, 28, 39, 45, 113, 121, 159, 232  
 Școala Ardeleană, 18, 21, 65, 160, 161, 191, 253, 254, 260, 279, 288, 379, 384, 385, 394, 396  
 Șeica, 102  
 Șerban, 20, 50, 105, 363  
 Șincai, 17, 21, 32, 37, 38, 45, 90, 93, 95, 96, 99, 101, 103, 105, 129, 132, 141, 146, 153, 160, 168, 217, 229, 286, 298, 383  
 Șotropa, 286, 363  
 Șotropa, Valeriu, 388  
 Șotropa, Virgil, 388  
 Ștefan, 8, 20, 47, 48, 54, 58, 62, 105, 266  
 Știrban, Codruța Maria, 248, 249, 250, 251, 398  
 Știrban, Marcel, 248, 249, 250, 251, 252, 398  
 Șuluțiu, 39, 42, 119, 120, 383  
 Șumuleu Ciuc, 70  
 Tanco, 388  
 Tapié, 325  
 Tarasovyč, 311, 312

Tășiedanu, 162, 363, 388  
 Tăutu, 127, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 197, 231, 232, 251, 286, 363, 365, 385, 393, 398  
 Tâmpăhaza-Uifălău, 154  
 Târgoviște, 96, 266  
 Târgu Mureș, 27, 98, 100, 101, 102, 265, 288, 301, 322  
 Târnavia (Trnava), 81, 269, 284, 285, 323, 377, 378  
 Teiuș, 264  
 Telegraful Român, 54, 114  
 Tempea, 96  
 Teodor, 225, 228, 250, 287, 298, 299, 301, 325, 329, 342, 365, 385  
 Teodosie, 65, 81, 82, 96, 141, 152, 257, 273, 281  
 Teofil, episcop, 11, 20, 21, 22, 23, 35, 40, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 66, 79, 87, 92, 94, 95, 98, 116, 117, 139, 140, 141, 142, 151, 152, 166, 175, 187, 228, 229, 230, 249, 251, 253, 254, 261, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 281, 283, 288, 289, 290, 291, 297, 323, 339, 341, 343, 344, 366, 368, 369, 373, 380, 389  
 Terenție, părinte, 189  
 Thököly, 54, 302  
 Thouzellier, 325  
 Thyrese, 203  
 Tinca, 351, 352

Tisa, 311, 335  
 Tismana, 310  
 Tisza, 155  
 Tohan, 281  
 Tollet, 325  
 Tordași, Mihai, 264  
 Tordași, Pavel, 264, 368  
 Tóth-Zoltán, 286, 298  
 Transilvania, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 26, 28, 30, 31, 36, 38, 41, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 65, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 105, 107, 110, 112, 113, 114, 119, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 136, 142, 144, 149, 152, 156, 163, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 182, 185, 193, 198, 199, 201, 202, 205, 214, 215, 216, 220, 221, 223, 227, 228, 230, 232, 237, 238, 240, 241, 245, 247, 249, 251, 253, 256, 257, 258, 259, 261, 264, 267, 268, 269, 270, 274, 276, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 309, 311, 313, 316, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 335, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 348, 349, 353, 358, 359, 360, 361, 364, 365, 367, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 386, 388, 389, 390, 392, 393, 395, 396, 397, 398  
 Transylvanian Review, 299, 301  
 Trento, 87, 150, 305, 307, 309  
 Tribuna, 135, 136, 393, 395  
 Tripon, 363  
 Trni, 106  
 Trócsányi, 325  
 Turcuș, 344, 363  
 Turda, 45, 94, 98, 99, 102, 264  
 Țara Bârsei, 280  
 Țara Oltului, 19  
 Țara Românească, 19, 20, 77, 78, 81, 88, 93, 94, 96, 119, 171, 197, 265, 281, 282, 283  
 Țara Ungurească, 377, 378  
 Țichindeal, 160  
 Țirca, 72, 83, 85, 144, 166, 171, 281, 282, 283, 294  
 U.R.S.S., 223  
 Ucraina, 224, 308, 357  
 Udvari, 325  
 Ugocsa, 177, 239, 315  
 Ung, 239, 315  
 Ungaria, 11, 13, 22, 29, 37, 38, 43, 54, 62, 65, 67, 70, 72, 73, 74, 77, 78, 82, 97, 107, 117, 126, 127, 133, 135, 140, 142, 144, 157, 167, 175, 177, 178, 181, 198, 199, 201, 204, 205, 209, 210, 213, 215, 232, 236, 237, 238, 250, 269, 273, 296, 299, 300, 302, 303, 304, 309, 313,

314, 316, 318, 321, 322, 326,  
332, 339, 358, 377, 395  
 Ungaria Superioară, 120, 177, 299,  
300, 302, 303, 304, 309, 312,  
313, 314, 315, 316, 317, 318,  
323, 324, 339, 341  
 Ungrovlahia (Ungro-Vlahia), 29,  
65, 96  
 Universul, 16  
 Urban VIII, 381  
 Użhorod, 207, 239, 268, 289, 304,  
312, 313, 341, 357  
 Użhorod-Humenné, domeniu, 310,  
312  
 Vad, 133, 264, 393  
 Vaida-Voievod, 159  
 Vancea, 119, 127, 188, 383  
 Varga, 325  
 Varga, Ecaterina, 232  
 Varga, János, 363  
 Varlaam, episcop, 20, 61, 65, 77,  
94, 139, 267  
 Varna, 244  
 Vaşcău, 327, 351  
 Vatican, 42, 126, 149, 180, 244,  
251, 319, 393  
 Vatican I, conciliu, 372, 383  
 Vălenii de Munte, 177, 395  
 Verzirescu, 200  
 Veszprémi, 94  
 Viena, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 22,  
25, 27, 28, 30, 36, 39, 63, 64,  
66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74,

75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84,  
97, 102, 111, 128, 134, 142,  
143, 144, 152, 165, 169, 170,  
188, 191, 192, 194, 197, 198,  
199, 200, 205, 208, 210, 219,  
226, 233, 234, 236, 238, 240,  
241, 242, 243, 244, 247, 255,  
259, 260, 268, 277, 278, 284,  
285, 291, 295, 302, 309, 311,  
315, 319, 332, 333, 336, 340,  
347, 348, 349, 355, 367, 375,  
376, 380, 381, 392, 395, 396  
 Viller, 325  
 Vinţ, 265, 267  
 Visarion, 166, 232  
 Viszkeleti, 62  
 Volosynovskyj, 314  
 von Zieglauer, 286  
 Vratanja, 310  
 Vulcan, 15, 153, 160  
 Wattenbach, 113  
 Wessely, 286, 298  
 Wolchmann, 255  
 Wolff, 100, 325  
 Wolter, 325  
 Würzburg, 222  
 Zabilansky, 255  
 Zaborovschi, 325  
 Zagreb, 310, 315  
 Zamosč, 208, 309  
 Zápolya, 45, 56, 264  
 Zarand, 266  
 Zărneşti, 281

Zejkan, 313

Zorič, 315

Ziridava, 327

Zsatkovics, 326, 342, 363

Zoba, 265

1 Mai, 352

Zöllner, 325

## CUPRINS

CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE ..... 5

Cap. I: GENERAȚIA PAȘOPTISTĂ ÎNTRE NAȚIONALISM,  
ANTICONFESIONALISM ȘI OBIECTIVITATE ..... 7

I.1. Simion Bărnuțiu..... 7  
 I.2. Ioan Maiorescu ..... 14  
 I.3. August Treboniu Laurian ..... 15  
 I.4. Alexandru Papiu Ilarian..... 27  
 I.5. George Bariț ..... 41  
 I.6. Timotei Cipariu ..... 85

Cap. II: GENERAȚIA POSTPAȘOPTISTĂ. ATITUDINI POLEMICE ȘI  
ATITUDINI MODERATE. APOLOGII ȘI CONTESTĂRI..... 108

II.1. Ioan Micu-Moldovan ..... 108  
 II.2. Ioan Ardeleanu ..... 119  
 II.3. Alexandru Grama ..... 121  
 II.4. Nicolae Densușianu..... 123  
 II.5. Augustin Bunea ..... 127  
 II.6. Iosif Siegescu ..... 132

Cap. III: ISTORIOGRAFIA INTERBELICĂ – DEFENSIVA, POLEMICA ȘI  
APROFUNDAREA SURSELOR..... 146

III.1. Contribuții minore..... 146  
 III.2. Ioan Georgescu ..... 148  
 III.3. Jacob Radu ..... 151  
 III.4. Zenovie Păclișanu ..... 162  
 III.5. Nicolae Brînzeu ..... 170

III.6. Ștefan Manciulea .....	172
III.7. Sfârșitul unei epoci .....	176
Cap. IV: CONTRIBUȚIILE DIN STRĂINĂTATE.....	178
IV.1. Aloisie Tăutu .....	178
IV.2. Octavian Bârlea .....	187
IV.3. Vasile Bărbat .....	195
Cap. V: RENAȘTEREA – TRADIȚIONALISM, TENDINȚE REVANȘARDE ȘI NOI DIRECȚII.....	216
V.1. Primele riposte .....	216
V.2. Ioan M. Bota .....	218
V.3. Nicolae Gudea.....	219
V.4. Anton Moisin .....	228
V.5. Ioan Marin Mălinaș.....	230
V.6. Francisc Pall .....	241
V.7. Codruța Maria Știrban – Marcel Știrban.....	245
V.8. Ioan Chindriș.....	250
V.9. Maria Someșan.....	260
V.10. Greta Miron.....	284
V.11. Ovidiu Ghitta .....	295
V.12. Gheorghe Gorun .....	323
V.13. Iudita Călușer .....	346
V.14. Cristian Barta .....	360
V.15. Blaga Mihoc.....	381
PRECIZĂRI FINALE .....	383
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ.....	388
INDEX.....	395